余英时作品系列

现代危机与思想人物

余英时著

生活·讀書·新知 三联书店



ISBN 7-108-02084-X
定价 31.50元

余英时作品系列

余英时著

现代危机与思想人物

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

现代危机与思想人物/余英时著.—北京:生活·读书·新知三联书店,2005.1
(余英时作品系列)
ISBN 7-108-02084-X

Ⅰ.现… Ⅱ.余… Ⅲ.文化史-研究-中国-近代-文集 Ⅳ.K250.3-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第011358号

责任编辑 舒 炜 孙晓林
封扉设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京京海印刷厂
版 次 2005年1月北京第1版
2005年1月北京第1次印刷
开 本 880毫米×1230毫米 1/32 印张18.5
字 数 427千字 图字:01-2003-8360
印 数 0,001-8,000册
定 价 31.50元

总　序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是16、17世纪儒学内部的共同要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自1976年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在1996年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期；所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》(1903)已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"（"Renaissance"），有人则比之为"启蒙运动"（"The Enlightenment"）。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但"牵强的比附"（"forced analogy"）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一"削足适履"的史学风气由来已久，根深蒂固。而对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡"现代化理论"的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈"文明的冲突"了。也许在不太遥远的未来，"中国文化是一个源远流长的独特传统"，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及19、20世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一〇《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究18世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但19世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究19世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernization theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994)的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念（包括正面的和负面的）从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶尔涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003 年 12 月 10 日于普林斯顿

目　录

中国知识人之史的考察

一　知识人与“道”

知识人在古代中国叫做“士”，而“士”的出现则是和“道”的观念分不开的，所以孔子说：“士志于道”（《论语·里仁》），但是“士”和“道”两个名词在孔子以前早已存在，其涵义也颇有不同。让我们先简单地谈一谈孔子以前的情况。

商、周文献中常见“多士”、“庶士”、“卿士”等称号，这一类的“士”大概是当时“知书识礼”的贵族。商代卜辞中所见的“卜人”也许便是“士”的一种。《说文解字》和《白虎通》都说“士，事也”。因此今天不少学者都相信，商、周文献中的“士”，是指在政府中担任各种“职事”的人。周代的教育以礼、乐、射、御、书、数的“六艺”为主，受过“六艺”训练的人也称作“术士”或“儒”；他们可以根据自己擅长的技艺而出任不同的“职事”。例如孔子曾为“委吏”，是管理仓库、核查出入数字的职事。这当然必须学过六艺中的“数”。孔子自己又说过：“我何执？执御乎？执射乎？”（《论

语·子罕》）可见他也学过“御”和“射”。至于“礼”和“乐”，则更是孔子研究得最深的两门艺业。“礼”和“乐”在古代贵族社会中的用途最广，学了这两种知识技能之后，更可以有许多“事”可做，如各种“相礼”和“乐师”。所以，《说文》以“事”来解释“士”确是有根据的。

在孔子以前，“道”的观念大体上是指“天道”，即以“天道”的变化来说明人事的吉凶祸福。关于这一点，清代钱大昕已有很扼要的考证。他说：

> 古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。《古文尚书》：满招损，谦受益，时乃天道。天道福善而祸淫。《易传》：天道亏盈而益谦。《春秋传》：天道多在西北。天道远，人道迩。灶焉知天道！天道不谄。《国语》：天道赏善而罚淫。我非瞽史，焉知天道？《老子》：天道无亲，常与善人。皆论吉凶之数。（《十驾斋养新录》卷三《天道》）

春秋以前还没有《论语》、《老子》中所说的抽象之“道”；“道”字单独使用，其本义只是人走的“路”。故《说文》云：“道，所行道也。”

总之，古代的“士”是政府各部门中掌“事”的官员，所以顾炎武说：“谓之士者大抵皆有职之人。”（《日知录》卷七《士何事》）另一方面，古代也没有发展出一种普遍而抽象的“道”的观念。春秋以前的所谓“天道”则是具体的，主管着人间的吉凶祸福。这种“天道”还没完全脱离原始宗教（primitive religion）的阶段。在原始宗教中，只有少数有特殊能力的人，可以成为天人或神人之间的媒介，

如商代的卜人、周代的巫、瞽或史。但是卜人、巫、瞽或史只是“士”中的一小部分，其余的“士”则和“天道”并没有直接的关系。所以单襄公答鲁成公之问，曰：“吾非瞽、史，焉知天道?”(《国语·周语下》) 据韦昭的注解，瞽是乐太师，掌音乐，听军声以察凶吉；史是太史，掌天时。这两种人的职事都是“知天道”的。

由此可知，孔子所说的“士志于道”是指一种新出现的历史情况，和春秋以前的传统截然不同。这一新情况的出现，说明“士”和“道”两个观念，在春秋时代都发生了基本的变化。我们现在要追溯一下这一变化的过程。

春秋以前的“士”，诚如顾炎武所言，“大抵皆有职之人”。这是因为在周代封建制度之下，“士”属于贵族阶级中最低的一层，“士”的上面则有“天子”、“诸侯”、“大夫”各级，形成一个金字塔（pyramid）式的结构。封建贵族是世袭的，不但垄断了诗、书、礼、乐等各种知识，而且也垄断了各级政府的职位。在这种情形下，“士”的地位是受到限定的。这一限定性可以从三个方面来说：以社会身份而言，“士”限定在封建贵族阶级之内；在政治方面，“士”限定在各种具体的职位之中；在思想上，“士”则限定在诗、书、礼、乐等王官学的范围之内。在这三重限定之下，“士”自然不容易发展出一种超越的精神，使他们可以全面而系统地对现实世界进行反思和批判。所以春秋以前的“士”还不能算是“知识人”(intellectuals)。现代观念中的“知识人”，必然同时也扮演社会批判者（social critics）的角色。这当然不是说，春秋以前的“士”对现实社会完全没有批评。从《诗经》来看，西周晚期（厉王以下）便多批评现实的作品，讽刺的诗篇大量出现。根据召公对厉王所说的话：“故天子听政，使公卿至于列士献诗。”（《国语·周语上》）这些“刺诗”中便

包括了“士”的批评。又据《左传》（襄公十四年）“士传言，庶人谤”之说，则“士”在古代原已负有批评的责任。但是西周时期的社会批评，如《诗经》中“小雅·节南山”、“正月”、“十月之交”、“大雅·桑柔”、“瞻卬”等篇，都是局部的、具体的讥讽。这和孔子以后的“士”大不相同，后者是从“道”的超越观点来批判现实世界的，所以远为全面、深刻和彻底（radical）。这前后两期“士”的不同，主要便在前期的“士”的思想，限定在社会地位和政治职位上面。这正是曾子所说的：“君子思不出其位。”（《论语·宪问》）如果“士”所思考的问题，完全限定在他的职务范围之内，那么他所能提出的批评自然也只能是具体的和局部的了。

但是到了春秋时代，“士”的社会地位发生了根本的变化。这主要是周代封建秩序解体的结果。在封建制度下，“士”原在“大夫”之下，是贵族的最低一级，“士”的下面便是平民，即所谓“庶人”。根据现存文献，大概从公元前6世纪始，“士”逐渐和“庶人”连在一起了。《国语·楚语下》记观射父论祭祀，便说“士、庶人舍时”、“士、庶人不过其祖”。金文《邾公华钟》也说：“台宴士、庶子”，即指“士、庶人”。可见在当时人的观念中，“士”和“庶人”之间，社会距离已比“士”和“大夫”之间更接近。这一现象是社会流动（social mobility）的结果：一方面，“庶人”已有不少机会上升为“士”，另一方面，贵族阶级，尤其是“士”，也大批下降为“庶人”。公元前538年，叔向已指出晋国贵族中八姓的后代“降在皂隶”（《左传》昭公三年）。公元前509年，史墨也感慨地说：“三后之姓，于今为庶。”（《左传》昭公三十二年）这里的“三后”并不是专指虞、夏、商三代的王族，而是泛指自古以来一切亡国公族和衰落贵族的后代。由于“士”是最低层贵族，这一阶层恰好成为贵族下

降和庶人上升的汇聚地带。士、庶之间的界线因此越来越模糊了。发展到战国时代（公元前5世纪中叶以后），“士”终于不再属于贵族，而成为四民之首。《穀梁传》成公元年条说：

上古者有四民：有士民、有商民、有农民、有工民。

《穀梁传》写定较晚，这里所说的“四民”以及“士民”等，大致可以认作战国中晚期流行的名词。

“士”从最低级的贵族转变到四民之首，是一个最重要的历史发展。从此以后，“士”便从固定的封建秩序中获得了解放。他们一方面失去了职位的保障，进入顾炎武所谓“士无定主”的状态（《日知录·周末风俗》）；但另一方面，他们也自由了，思想不受“定位”的限制了。他们往往被称为“游士”，这个“游”字至少有两层涵义：第一是周游列国，寻求职业；第二是从封建关系中游离了出来。他们代表着中国史上知识人的原型。

上述“士”的转变发生在孔子的时代，恰可以说明孔子“士志于道”之说的历史背景。封建解体和社会流动的结果，“士”不再受固定的身份的束缚，因此在思想上也解放了。他们过去是“思不出其位”，现在则可以“思出其位”了。这一超越精神的出现，不但使他们能够对于现实世界进行比较全面的反思和批判，而且也使他们能够自由自在地探求理想的世界——“道”。所以在中国史上，知识人一开始便和“道”是分不开的。[1]

---

[1] 本节所论，参考余英时《士与中国文化》，上海，1987年，第一篇《古代知识阶层的兴起与发展》。

二　哲学突破与内向超越

清代章学诚（1738—1801 年）在《文史通义·原道中》说过："盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以所见为固然，亦势也。"用现代的话说，他的意思是：在孔子以前，政治和思想是合一的，学者还没有一种超越的观点（"心无越思"），所以他们只能从自己的职位上考虑具体的问题（"器"），而不能对政治社会秩序的本质（"道"）有整体的理解。但在孔子以后，政治和思想分家了，学者的聪明才智不再受到限制，因此他们可以根据自己的禀性（endowed nature）去发挥独特的见解，并且都自以为看到了"道"的全貌。章学诚最后说："诸子纷纷则已言'道'矣，皆自以为至极，而思以其'道'易天下者也。"这是一个很有现代眼光的深刻观察，但是其根据则在《庄子·天下篇》。《天下篇》说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳、目、鼻、口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不徧，一曲之士也。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下篇》的作者指出古代统一性的"道"，在战国时代已完全破裂

了，因此才有诸子百家的兴起；他们都各自得到了“道”的一部分。这确是中国“道”的历史一大变化，其他古代思想家也有同样的观察。荀子说：“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”又指出诸子各有所“蔽”，所见到的“皆道之一隅”（《荀子·解蔽》）。《淮南子·俶真训》则说：“周室衰而王道废，儒、墨乃始列（裂）道而议，分徒而讼。”这都可以证明章学诚的论点是正确的；诸子都纷纷言“道”，并且都要“以其‘道’易天下”，正是因为他们都已有了超越的观点，成为自由的知识人了。

“道”的观念的重大变化，也发生在孔子的时代。首先是原始的“天道”信仰发生了动摇。公元前523年子产说：

> 天道远，人道迩。非所及也，何以知之？（裨）灶焉知天道？（《左传》昭公十八年）

裨灶是郑国瞽、史之类的人物，他的专业是“知天道”。现在子产已不相信他能“知天道”。不但如此，子产“天道远，人道迩”一语，更是一个重要的宣言，说明“道”的重心已从“天”转向“人”了。子产已突破了专讲“吉凶祸福”的原始“天道”，这一点对后来儒家的影响最大。所以孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”（《孟子·尽心上》）荀子则有“敬其在己者，而不慕其在天者”（《荀子·天论》）之论。这都是强调：只有通过“人”的自我了解，然后才能“知天”。公元前494年范蠡说：

> 天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。……天因人，圣人因天。人自生之，天地形之，圣人因而成之。（《国语·越语下》）

这也是一种比较新颖的“天道”，而近于后世道家的观点。[1]原始的“天道”似乎假定“盈而荡”（《左传》庄公四年）或“盈必毁”（《左传》哀公十一年），“吉凶祸福”即可由此推出。这种传统的思想，在孔子时代依然很有势力。我们不难看出：“盈而不溢”，正是“盈而荡”、“盈必毁”的反命题（antithesis）。此外，如墨子的“天志”则将“天”加以人格化，也超越了以“吉凶祸福”为主的原始“天道”。总之，自孔子以来，诸子百家都各自发展了“道”的观念。大体上说，各家的“道”，都把“天道”和“人道”结合了起来，所以都具有所谓“天人合一”的倾向。至于各家的歧异，则主要在重点各有不同，例如有的偏重于“人”（儒家），有的偏重于“天”（道家）。

但是《庄子·天下篇》、《荀子·解蔽》和《淮南子·俶真训》所说的“道”或“天道”，并不是专指吉凶祸福的“天道”而言。事实上，“道术将为天下裂”主要是指古代文化社会秩序全面解体，即当时人所说的“礼坏乐崩”。春秋时人也把“礼”看作“天道”，如季文子说：“礼以顺天，天之道也。”（《左传》文公十五年）子产也曾说过：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”（《左传》昭公二十五年）所以《天下篇》所谓“道”的分裂，可以看作是对于“礼坏乐崩”的一种哲学的描述。

从比较文化史的观点看，“道术将为天下裂”，恰好是现代社会学家、哲学家和史学家所说的“哲学的突破”（philosophic breakthrough）或“超越的突破”（transcendent breakthrough）。古代几个主要文化都经过了这一“突破”的阶段。希腊的“突破”产生了

---

〔1〕 冯友兰，《中国哲学史》，页57。

苏格拉底（Socrates）和柏拉图（Plato）的古典哲学；以色列的“突破”带来了先知运动（prophetic movement），普遍而超越的上帝(God）的观念由此成立；印度的“突破”则以业报（karma）和轮回(samsara）为其中心的观念，而视经验世界为虚幻（illusion）。[1]又据史学家的观察，历史上的“突破”，往往紧接着“崩坏”（breakdown）而出现。正由于原有的文化社会秩序崩坏了，思想家才努力寻求新的突破。[2]

春秋战国时代完全符合从“崩坏”到“突破”这一历史过程。所谓“崩坏”即是“礼坏乐崩”，所谓“突破”即是儒、墨、道三家的兴起。这三家都直接起于对“礼坏乐崩”的反响，这是十分明显的事实。儒家的反响是更新礼乐的传统，给予礼乐以新的精神基础，这便是孔子的“仁道”。“礼坏乐崩”是因为礼乐已流为虚伪的形式。所以孔子说：

> 礼云、礼云！玉帛云乎哉！乐云、乐云！钟鼓云乎哉！（《论语·阳货》）

为了克服形式化的流弊，孔子强调礼乐必须以“仁”为其内在的根据。因此他又说：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）
>
> 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，

---

〔1〕 Talcott Parsons, "The Intellectual: A Social Role Category", in Phlip Rieff, ed. *On Intellectuals*, A Doubleday Anchor Book, 1970, pp. 6—7.

〔2〕 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" *in Daedalus*, Spring, 1975, pp. 21—36.

而由人乎哉！（《论语·颜渊》）

墨家对于“礼坏乐崩”的反应，和儒家恰好相反。墨子否定古代礼乐传统的价值，因此也反对儒家关于礼乐的理论，《墨子》书中“节葬”和“非乐”两篇最能代表墨家的态度。《庄子·天下篇》说墨子“毁古之礼乐”，确是有根据的。墨家的“突破”，采取宗教的方式，建立了有意志的“天”，“兼爱”和“非攻”都承“天志”而来。

道家的“突破”也是要超越礼乐的传统。《老子》云：

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。

道家的“道”以“自然”为宗，因此否定文化。“礼”则是文化的产物，也是使人从“自然”状态堕落的始点。这里的“仁”和“义”是指儒家的理论。“仁”、“义”虽超越了古代的礼乐，但在道家看来仍然是人为的，不是自然的。所以庄子的“坐忘”也是先“忘仁义”，再“忘礼乐”，最后则“忘”一切知识。“忘”即是超越；人必须超越文化所造成的一切分别相，才能和“道”完全合而为一。（《庄子·大宗师》）

西方学者曾指出，中国古代的“超越的突破”最不激烈（least radical）[1]或最为保守（most conservative）[2]。这一论断是和其他各大文化的“突破”互相比较而获得的。“突破”在文化史上的最

---

[1] Parsons, Ibid., p. 7.

[2] Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," in *Daedalus*, Spring, 1975, p. 60.

重要的意义，可以说是两个世界的出现，即“世间”（this world）和“超世间”（other world）的划分。例如希腊古典哲学中有“真实世界”（the real world）和“现象世界”（the phenomenal world）的分别。柏拉图的理型说（Platonic Theory of Ideas or Forms）便为这一分别提出了哲学的解释。现象世界中的具体事物，都是真实世界中“理型”（Forms or Ideas）的不完美的复制品（copies or duplicates）。由此可见，希腊“哲学的突破”后的两个世界是界线分明的：超世间是世间一切价值之源，它不但高于世间，并且也外在于世间。

以色列的“突破”也出现两个尖锐对照的世界：上帝和他所创造的人世。先知（prophets）则是上帝的使者（messengers），向世人传达上帝的旨意。“世间”一方面完全依赖上帝而存在，另一方面又是实现上帝的一切计划的工具。

印度的“哲学的突破”，大致可以《奥义书》（*Upanishads*）中的哲理和佛教教义为代表。人生因无明（avidya）而造业报，因造业报而陷入轮回。要想脱离轮回的苦海，则必须依靠“智慧”（jñāna or vidya）。这一套思想至《奥义书》和佛教才得到系统的发挥。印度的两个世界即建立在这一套思想的上面。世间便是无常的轮回，只有负面（negative）的意义，后来哲人更强调世间如幻之说。超世间则是梵（Brahman），梵是造物主，也是恒常世界。《奥义书》的中心观念以梵与真我（ātman）合而为一。所以人若求解脱，只有永住梵界。印度的出世思想至此完全显现。对于世间采取舍离的（renunciatory）态度，没有比印度思想更彻底的了。

中国的两个世界则与上述三大文化都不相同：世间和超世间是“不即不离”的关系。儒家和道家自汉代以来已成为中国思想的主

流，让我们以此两家为例稍加说明。儒家是主流中的主流，对世间最为肯定，但是同时也强调世间的一切价值来自超世间。如果以“道”代表儒家的“超世间”，以日常人生代表儒家的“世间”，那么我们便可看到：这两个世界既不是完全合一的，又不是截然分离的。《中庸》首章说：

> 道也者，不可须臾离也，可离非道也。

朱熹《集注》云：

> 道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。

《中庸》又引孔子的话：

> 道不远人，人之为道而远人，不可以为道。（第十三章）

可见“道”一方面超越“日用事物”，一方面又遍在于“日用事物”之中。王阳明有诗句云：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。（《别诸生》）

这都足以说明儒家“即世间而超越世间”的态度。

道家比较偏重于超世间，然而仍然不舍离世间。《老子》说

“道”是“周行而不殆”（第二十五章），《庄子》也说“道”是“无所不在”（《知北游》）。因此道家的超世间和世间并不是截然分开的。《老子》有“和其光，同其尘”之说（第四章），《河上公注》云：

> 虽有独见之明，当知暗昧，不当以擢乱人也。常与众庶同垢尘，不当自别殊。

这是说有道之人仍然在世间，并且和尘俗之人打成一片。《庄子·天下篇》也说庄子“不谴是非，以与世俗处”。这更是道家不与尘俗断绝的明证。郭向注《庄子》说：

> 故与世同波，而不自失，则虽游于世俗，而泯然无迹。岂必使汝惊哉！（《庄子·天地》）

我们可以说，道家的立场是“超世间而不离世间”。

不但儒、道两家如此，后来中国的佛教——特别是禅宗也是如此。《坛经》说：

> 法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。（敦煌本第三六节）

世间和超世间仍是不即不离的。由此可知，中国古代的“超越的突破”，事实上，决定了此下二千多年的思想传统，也决定了中国知识人的基本性格。孔子所说的“士志于道”，不但适用于先秦时代的儒家知识人，而且也同样适用于后世各派的知识人。中国的“道”从

一开始便具有特色，我们可以称这种特色为“内向的超越”(inward transcendence)。中国知识人大体上都带有“内向超越”的色彩。

三 内向超越与“改变世界”

马克思（Marx）曾说：“哲学家从来只是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”(The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it.）马克思在这里指出了西方知识人的两大类型。“解释世界”的哲学家是西方古代和中古的知识人；“改变世界”的则是西方近代和现代的知识人。希腊“哲学的突破”是外在的超越（external transcendence)，超世间而高于世间，但又外在于世间。因此哲学家的主要兴趣贯注在永恒不变的超越本体或真理世界，他们以思辨理性（speculative or theoretical reason）对超越世间进行静观冥想（contemplation)，而不大肯注意流变扰攘的世间生活。自苏格拉底（Socrates）因为卷入城邦的政治生活而被判处死刑以后，希腊的哲学家更不肯参加政治生活了 。[1]柏拉图以来，西方文化史上出现了“静观的人生”(vita contemplativa）和“行动的人生”(vita activa）的划分。哲学家“解释世界”便是“静观”的结果。中古的经院哲学家（schoolmen）仍然继续着“静观的人生”。另一方面，西方中古基督教教会（church）则承担了“改变世界”的

〔1〕 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, pp. 7—22; and *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, pp. 71—72.

任务，因为基督教是根据上帝的旨意而“救世”的。欧洲中古时代的教会对所谓“蛮族”（barbarians）进行教化，对君主的权力加以限制，同时又发展了学术和教育。这些都属于“改变世界”的工作，也就是“行动的人生”。西方近代和现代的知识人是启蒙运动（Enlightenment）以后才大批出现的。这是西方文化“世俗化”（secularization）的结果。18世纪以后的西方知识人才转而重视“行动”与“实践”(practice)；西方近代史上的革命，都有知识人的参与和领导。

与西方的情况相对照，我们便能更清楚地看到中国知识人的特征，这些特征大都和“道”的内向超越性有关。第一，中国知识人自始便以超世间的精神来过问世间的事。换句话说，他们要用“道”来“改变世界”。清初顾炎武说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。（《亭林文集》卷四《与人书》二十五）

同时李颙“答顾宁人先生”也说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。（《二曲集》卷十六《书牍上》）

“救世”、“经世”都是“改变世界”的事。这一精神上起先秦下及清代，始终贯穿在中国知识人的传统之中。

所谓“救世”或“经世”也有正面和反面两种方式。正面的方式是出仕；但出仕则必须以“道”是否能实现为依据。所以孔子说：“天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）荀子也一再强调

“从道不从君”（《荀子》《臣道》和《子道》）。这一原则至少在理论上是后世儒家知识人所共同接受的，尽管在实践中有许多困难。宋代儒学复兴，范仲淹、王安石、程颐等人都有“以天下为已任”的意识。他们虽然“在位”，但仍然能保持知识人的立场，即以“道”来“改变世界”。王安石得君行道，他的“道”不但有儒家的一面，而且更有佛教的一面。雪峰禅师曾说过：“这老子尝为众生作什么？”王安石便因为受到这一句话的感动，才决定接受宰相的职位的（惠洪《冷斋夜话》卷十）。

“改变世界”的反面方式则是对“无道”的社会加以批评。这也是随着古代“超越的突破”而来的普遍现象。超世间的出现，使人可以根据最高的理想——“道”——来判断世间的一切是与非。社会批判（social criticism）至此才完全成立。所以以色列的先知阿莫斯（Amos）和雅典的哲学家苏格拉底都用上帝（God）的名义来痛斥当时社会上种种无道的行为。[1]中国自春秋战国开始也出现了大量的社会批评，即孟子所谓“处士横议”（《孟子·滕文公下》）。孔子曾说：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

可见孔子也认为如果“天下无道”，则“议”是不可避免的。儒家知识人从孔子到明代的泰州学派和清代的黄宗羲、戴震，都曾同时在“明道”之外担任过社会批判者的角色。司马迁引董仲舒的话说：

---

[1] Michael Walzer, *The Company of Critics*, Basic Books, 1988, pp. 4—5.

> 孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。

司马迁自已也说：

> 夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。(《史记·太史公自序》)

《春秋》是不是孔子所写的书，我们今天还不敢断定。但是从上引太史公的话中，我们知道汉代知识人，确是把孔子看作一个最伟大的文化、社会批判者，也把《春秋》看作中国第一部最有系统的文化、社会批判的著作。这一事实同时也说明汉代知识人具有高度的社会批判的意识。这种批判是深刻而透彻的，甚至达到了“贬天子”的高度。正是在这一历史的背景之下，汉代才出现了新的“士”的定义。刘向《说苑》云：

> 辨然否，通古今之道，谓之士。(卷十九《脩文》)

“辨然否”即是“明是非”，判断是非的根据则在“道”。这足以说明中国知识人是文化价值的维护者。

道家的知识人往往是更彻底、更激烈的文化、社会批判者。我们可以举汉末到魏、晋的名教批判为例。汉末有一位不知名的汉阴老父曾提出一系列尖锐的政治问题：

> 请问天下乱而立天子耶？理而立天子耶？立天子以父天下耶？役天下以奉天子耶？（《后汉书》卷一一三《汉阴老父传》）

这是对于皇帝制度发生了根本的怀疑。这种怀疑越来越深刻，于是出现了魏晋的无君论。阮籍认为“无君而庶物定，无臣而万事理”（《阮籍传·大人先生传》）。鲍敬言更进一步说：“古者无君，胜于今世。”（《抱朴子·诘鲍》）这已是很彻底的无政府思想了。不但君臣一伦受到否定，父子一伦也遭到了攻击。孔融和祢衡据说曾有过下面一段对话：

> 父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。（《后汉书》卷一〇〇《孔融传》）

这一段对话未必真正发生在孔融和祢衡之间，但当时一定有人发表过这一类的议论。魏晋以后新道家以“自然”来全面打击“名教”，便是从这个基础上展开的。儒家的名教（或礼教）在汉末已流为虚伪，当时已流传着“举孝廉，父别居”的谚语（《抱朴子·审举》）。因此道家知识人的社会批判，也越到后来越激烈，终于对儒家所维护的基本价值——忠和孝——也拒绝接受了。道家知识人的社会批判在后世影响很大，形成了一个反传统的传统。明代泰州学派、清末章炳麟、刘师培，以至“五四”运动，都和这一传统有思想上的渊源。

中国知识人的批判传统还有另一特色，即经过制度化而成为政治秩序的一部分。战国中期以后（公元前4世纪中叶），齐国创立了一个稷下学宫，尊礼当时各学派著名的知识人，号称“稷下先生”。

《庄子·天下篇》和《荀子·非十二子》中所列举的思想界领袖，有好几位都曾经是“稷下先生”。此外，燕昭王也曾筑碣石宫，以师礼待邹衍（《史记·孟荀列传》）。“稷下先生”的最大特色，是“不治而议论”（《史记·田敬仲完世家》），或“不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》）。换言之，他们不属于官僚系统之内；他们的专业则是政治批判。所以他们依然保持着自由知识人（“游士”）的身份。后来秦代所设的博士，其职掌是“通古今，承问对”，与“不治而议论”大体相同，可见博士制度是从稷下先生演变出来的，所以汉代仍称博士为“稷下生”。[1]不过博士是“吏”，稷下先生则是君主的“师”或“友”，地位已大为降低了。秦始皇三十四年（公元前213年），博士“以古非今”，反对废除封建，引起政治风潮，终于发生了著名的“焚书”事件。但是从秦博士议政的风气，我们不难推想战国稷下先生必然享有极大的政治批判的自由。

中国传统政治制度中又有御史和谏官，也是制度化的批判者。御史监察百官，谏官则纠正皇帝，两者都是所谓“言官”。谏官在秦汉的正式名称是“谏议大夫”，顾名思义，“议”便是批评。可见中国统一后的政治秩序中，内在的批评和反对自始便已取得合法化的地位。不但中央政府如此，秦、汉地方政府中也设有“议曹”，为郡守提供各种不同的意见。为什么秦、汉政治制度的设计中包括了这许多“议”的职位呢？我们相信这和战国时代自由知识人“议”的传统有关，特别和稷下先生“不治而议论”的影响有关。例如东汉初年，任延为会稽都尉，聘请董子仪、严子陵等名士，待之以“师友之礼”，又署隐士龙丘苌为“议曹祭酒”（《后汉书·循吏任延传》），这

---

[1] 见钱穆《两汉经学今古文平议》，香港，1958年，页165—166。

明明便是一个具体而微的稷下制度。荀子不是在稷下"三为祭酒"吗？任延的议曹模仿稷下是极为明显的。谏议制度为中国知识人在担任官职以后开辟了一条合法的"言路"，使他们可以理直气壮地批评朝政。言官的激烈批评，往往给他们招来贬逐甚至处死的命运。韩愈上《论佛骨表》，大触唐宪宗之怒，初欲论死，终贬为潮州刺史，即日上道。故韩愈诗云："一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。"（《左迁至蓝关示侄孙湘》，见《昌黎先生集》卷十）但是后世知识人却因此而更为尊敬韩愈。苏轼撰《韩文公庙碑》便特别推重他"道济天下之溺"，又说："力可以得天下，不可以得匹夫匹妇之心，故公之精诚能开衡山之云，而不能回宪宗之惑。"（《经进东坡文集事略》卷五十五）这几句话的意思正是说：知识人如韩愈，是根据"道"来进行政治批判的，而帝王如唐宪宗，则完全靠"力"来把持天下。由此可见，帝王如果无"道"，则只能代表"世间"的负面势力；知识人如果能紧守"明道救世"的原则，则虽立身帝王之朝，仍然可以代表"超世间"的理想。这一点最可说明儒家知识人"即世间而超世间"的特性。在世间和超世间发生直接冲突时，帝王的惩罚反而成为知识人的光荣；惩罚愈重，光荣也愈大。范仲淹三次因谏议而遭贬黜，当时知识人则认为他一次比一次更光荣：第一次僚友为他送行，说："此行极光"，第二次说："此行愈光"，第三次则说："此行尤光"。所以他最后笑谓送者曰："仲淹前后三光矣。"（文莹《续湘山野录》）他第三次被贬时，梅圣俞作《灵乌赋》安慰他，他也作赋报答（叶梦得《石林燕语》卷九）。他的《灵乌赋》中有两句名言：

> 宁鸣而死，不默而生。（《范文正公集》卷一）

传统的中国知识人认为诤谏是他们的"天职"(calling)，现代的中国知识人更从这两句话得到了争取言论自由的启示。[1]制度化、合法化的政治批判是"内向超越"的一个文化特征，使得不少知识人虽出仕而仍能"明道救世"。

如果我们以西方的"外在超越"加以对照，则中国知识人的特殊精神便更为清楚了。上文已指出古代希腊关于"静观的人生"和"行动的人生"的划分，因此西方古代的哲学家往往游心物外，不问世事。基督教的原始教义也属于外在超越的形态，所以有"恺撒的事归之恺撒，上帝的事归之上帝"的说法(Render unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things, that are God's)。到了圣奥古斯汀(St Augustine)手上，上帝的天国(the Kingdom of God)和世间的王国(Kingdoms of this world)的二元思想更获得系统的发展，甚至迟到宗教改革(Reformation)时代，马丁路德(Martin Luther)还向新教圣徒说："你们有天国，至于地上的王国，谁想要它，你们便应该让给谁。"(You have the kingdom of heaven, therefore you should leave the kingdom of earth to anyone who wants to take it.)[2]由于西方古典哲学和基督教都把超世间和世间清楚地划分成两个领域，西方知识人一直到现代都不免有一种偏见，认为知识人的本分是维护永恒的价值，而不应卷入世间的活动，特别是政治活动。法国哲学家本达(Julian Benda)在1927年所著《知识人的背叛》(*The Treason of the Intellectuals*)一书便代表了这一观点。他认为西方知识人一直都遵守耶稣的信条："我的王国不在世

---

[1] 见胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版事业公司，页2437—2441。

[2] Quoted in Walzer, op. cit., p. 31.

间。”(My kingdom is not of this world)但是从19世纪末期开始,西方知识人已背叛了他们的使命,竟从思想的世界堕落了下来,进人了行动的世界。[1]无论本达这部书有多少缺点,但是他所指出的西方知识人的思想倾向,确是不可否认的历史事实,[2]这代表了外在超越的基本精神。在内向超越的中国思想系统中,超世间和世间是无法一刀两断的。借用陆九渊的话说,便是“道外无事,事外无道”(《象山先生全集》卷三十四)。所以朱熹强调“知行相须”,王阳明提倡“知行合一”。总之,中国知识人的主要倾向是“即知即行”、“即静即动”。如果只有“静观”而无“行动”,则从中国知识人的观点言,反而是一种“背叛”了。因此明末顾宪成痛斥王学末流“水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上”(黄宗羲《明儒学案》卷五十八)。顾允成也说:“吾叹夫今之讲学者,恁是天崩地陷他也不管,只管讲学。”(同上,卷六十)“外在超越”和“内向超越”两种精神的对照在这一论点上表现得特别尖锐。

四 修身正心与“道”的保证

内向超越给中国知识人带来另一个显著特征,即重视个人的精神修养。这当然不是说所有的或多数的中国知识人都在精神修养方面具有真实的成就,更不是说中国知识人的平均精神水平,高于其他民族的知识人。我们所注意的是下面这个问题:为什么中国文化对于

---

[1] Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, New York, 1969.

[2] 见 H. Stuart, *Consciousness and Society*, New York, 1958, pp. 411—418。

知识人特别提出精神修养的要求？而且这个要求至少从孔子起一直到今天还没有完全消失？

我们首先要指出的是：自中国古代“超越的突破”以后，“修身”或“修己”是儒、墨、道各家所共同强调的一个观念。

《论语·宪问》：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。

《墨子·贵义》：

> 世之君子欲其义之成，而助之修其身，则愠。

《老子》第五十四章：

> 修之于身，其德乃真。

此外，《管子》书中原来也有“修身”一篇，但早已遗失了。为什么各家都讨论“修身”的问题呢？我们推想这和古代“礼”的传统有关。“修身”的原意大概是指身体的外在修饰，如衣服冠履之类。这在古人行礼时是很讲究的。今存《仪礼》一书所收“士冠礼”、“士相见礼”等篇，都对“士”的外在修饰有很详细的规定。

上面已指出，中国古代的“突破”起于“礼坏乐崩”。“突破”之后，各派思想家都对“礼”的传统加以改造，其结果是使原来讲身体修饰的“礼”，变成了精神的修养。上引孔子、墨子、老子三家的话，显然都是指精神的状态——“敬”、“义”、“德”。不但如此，孔

子的“修己以敬”和墨子的“修其身”，又同是以“君子”为对象。“君子”在孔、墨时代则是以“士”为主体。这不是说“士”以外的人可以完全不需要修养。荀子便说过：“臣下百吏至于庶人，莫不修己而后安正。”（《荀子·君道》）《大学》也说：“自天子以至庶人，一是皆以修身为本。”（第一章）但是先秦诸家论精神修养，特别是以知识人为对象，则是不成问题的。

为什么知识人特别需要“修身”呢？这便和“道”有密切的关系了。孟子说：

> 故士穷不失义，达不离道。……古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心》）

孟子在别处又说：“得志，与民由之；不得志，独行其道。”（《滕文公下》）合起来看，“修身”便是“行道”。所以后来《中庸》（第二十章）有“修身以道”、“修身则道立”的说法。孟子的“修身”必须从他在“知言养气”章（《公孙丑上》）所讨论的“不动心”和“养浩然之气”两点上去求得进一步的了解。这种“浩然之气”是和“义”与“道”配合在一起的，所以“养气”可以使人直接接触到超越的“道”。有了“道”，才能达到“不动心”的境界。“修身”离不开“气”与“心”，还可以从荀子的思想中得到印证。荀子在《修身》篇中反复强调“治气养心”的重要。他说：

> 凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

荀子的“修身”方法虽然和孟子不同，但关键在“气”与“心”则仍然一致。《管子·内业》云：

心静气理，道乃可止。

修心静音（意），道乃可得。

更可见“治气养心”以得“道”，是先秦各家所共同接受的理论。

我们从这里可以看到“内向超越”的具体方式。“突破”以前的“天道”以吉凶祸福为主，这是因为古人相信天上有“帝”或“上帝”在那里主宰着人的命运。“突破”以后，“道”的重心逐渐向“人”的方面移动，但“天”的源头并没有因此而被切断。董仲舒所谓“道之大原出于天”（《汉书》本传）是具有代表性的说法。战国以来，各派知识人对于“天”大致都仅作一般的肯定，而不作系统的解释。庄子说：“六合之外，圣人存而不论。”（《庄子·齐物论》）荀子则更为极端，认为“唯圣人为不求知天”（《荀子·天论》）。虽然先秦各家对于“天”的理解颇有不同，但他们追求“道”都不直接诉诸“天”，而是从“心”下手。孟子说：

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心、养其性，所以事天也。（《孟子·尽心上》）

这显然是将超越的“天”收归人的“心”中，所以“知天”不是向外或向上去认识“天”，而是向内去穷尽自己的“心”。荀子说：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。（《解蔽》）

“心”必须处于虚、壹、静的状态始能知“道”，这是受了道家的影响。其中“虚”字尤为重要。庄子说：

唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

成玄英《疏》曰：

唯此真道，集在虚心。

这是说“心”必须在空虚的状态，然后“道”才能集在其中。《韩非子·扬权》篇说：

故去喜、去恶，虚心以为道舍。

宋本旧注解释这句话如下：

去喜、恶以虚其心，则道来止。故为道舍。（四部丛刊本）

这样一说，意思便完全清楚了。“心斋”、“道舍”都是用房舍来作比喻，“道”是要住在“心”中的。《管子·内业》也有一段类似的话：

定心在中，耳目聪明。四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。

这个“精舍”也就是“道舍”，因为“气之精”是可以和“道”结合

起来的。这个“精气”和孟子的“浩然之气”很相似，“浩然之气”不也是“配义与道”吗？《管子·枢言》篇中还有另一种说法，也值得注意：

> 道之在天者，日也；其在人者，心也。

尹知章（旧题房玄龄）注曰：

> 心者，万物由之以虑，万理由之以断，云为莫大焉。故谓之道。

这更是把“道”和“心”等同起来了。

我们追溯了先秦各家关于“心”和“道”的关系的见解，便可以完全确定：中国古代“哲学突破”以后，超越性的“道”已收入人的内心；因此先秦知识人无论是“为道”或“为学”，都强调“反求诸己”、强调“自得”。这是“内向超越”的确切意义。[1]

但是“内向超越”并不仅限于“突破”时代。事实上，它从此形成了一个强固的传统，支配了后世知识人的思维模式（mode of thinking）。佛教原来是“外在超越”的形态，但经过长期的中国化的发展，终于逼出了“内向超越”的中国禅宗。宋代理学兴起以后，“道”或“理”的内向超越的性格，也发展得更明确、更完备了。我们只要引用朱熹的一段话便足以说明问题了。《朱子语类》卷九十八：

---

[1] 我在《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北，时报文化出版公司，1984）中，曾误用流行的“内在超越”一词，这是西方神学的观念（immanent transcendence），与我的本意不合。今特改正为“内向超越”。

凡物有心而其中必虚……人心亦然。只这些虚处，便包藏许多道理，弥纶天地，该括古今。推广得来，盖天盖地，莫不由此，此所以为人心之妙欤！理在人心，是之谓性。性如心之田地，充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。

我们试把这一段话和上面所引先秦旧说作一比较，便不难看出：朱熹的说法尽管更复杂，也更周密了，但其间一脉相承的痕迹则是十分明显的。[1]

中国知识人是"志"于道的，现在"道理"既是"得之于天而具于心"，则任何有志于"求道"、"得道"的知识人，自然都不能不首先反求诸自己的内心。"心"是"道舍"或"神明之舍"，也就是每一个知识人的"超世间"的所在。记得有首通俗的禅宗诗说：

佛在灵山莫远求，灵山只在我心头。人人有个灵山塔，各向灵山塔下修。

修心养性不但是中国知识人的特征之一，而且这个观念也打进了通俗文化之中。在"外在超越"的西方文化中，精神修养主要是寺院(monasteries) 中修士的事，世俗知识人是不大讲究修养的。近代西方知识人的言行不一，有时真到了令人吃惊的地步。[2]宗教改革以

---

〔1〕关于理学中"心"的观念，可看 Wm Theodore de Bary, *the Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1989。

〔2〕参看 Paul Johnson, *Intellectuals*, New York, 1988，论西方现代许多著名的思想家的言行相反的现象。

后，耶稣会（Society of Jesus）的修士也有带领俗人去修行的，但必须在一个隐退之地（retreat），时间也不过几个星期而已。西方最著名的讲修养的著作是耶稣会创始人罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola）的《精神修养》（*The Spiritual Exercises*）。我们试将此书和禅宗及理学家语录加以比较，即可见内向超越和外在超越是如何不同。一切的"道"、"理"都在上帝、耶稣、圣徒那边，都是外在于人的，而人心之内则充满了情欲和罪恶。这是多么强烈的对照。[1]

我们可以说中国知识人特别注重精神修养，主要是为了保证"道"的庄严和纯一。内向超越的中国知识人，既没有教会（church）可以依靠，也没有系统的"教条"（dogmas）可资凭藉。"正统"和"异端"在中国是缺乏客观标准的。朱熹和陆象山不是曾互斥对方为"异端"吗？王阳明和他的门人不是曾提倡过"三教合一"吗？所以"道"的惟一保证，便是每一个知识人的内心修养，虽然是真是伪还得要由每个人自己来断定。

但是中国知识人，特别是儒家，强调"道"，甚至提倡"道统"还有另一个重大的意义。他们是要以超世间的"道"和世间的"势"——主要是君主的政权——相抗衡。孟子最早已指出：

> 古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心上》）

这样，"道"与"势"的紧张关系便由孟子拉开了历史的序幕。知识

[1] W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, London, 1919.

人必须以“道”自任和自重，不能为了求富贵之故，向王侯臣服，这是儒家的一贯立场。陈代劝孟子去谒见诸侯，多少可以施展一点自己的理想。“枉尺而直寻，宜若可为也。”孟子坚决地回答他：

如枉道而从彼，何也？且子过矣：枉己者，未有能直人者也。（《孟子·滕文公下》）

孟子是不能让“道”受屈枉的。知识人最大的弱点是抵抗不住世间权势的诱惑。所以公孙丑问他，如果齐国给你老先生以卿相之位，使你可以“行道”，你动不动心呢？孟子曰：“否，我四十不动心。”（《公孙丑上》）接着便是孟子讲他怎样“善养吾浩然之气”，然后才能达到“不动心”的境界。这一段话最能说明先秦知识人的“治气养心”是为了保证他们“心”中的“道”的坚贞。只有持此超世间的“道”，他们才能面对世间的“势”而不为所动。荀子也说：

志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。（《荀子·修身》）

这是荀子告诉我们，知识人为什么必须“修身”、必须“治气养心”？

以“道统”来驯伏“治统”，是后世儒家知识人所最为重视的一件大事。这是中国超世间的理想在世间求取实现的惟一途径。宋明理学的积极意义也在这里。吕坤说得最明白：

故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万

世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

为了保持“理”的尊严，中国知识人是不能不讲心性修养的。否则“理”又何能不为“势”所夺？更何能使“理”常伸于天下万世？这是“内向超越”的知识人，在传统格局下的惟一出路。

中国现代的文化危机与民族认同

——《历史人物与文化危机》自序

自19世纪中叶以来，中国的文化危机随着时序的迁流而不断加深，一直到今天还看不到脱出危机的迹象。不但如此，今天中国的文化危机反而更为深化了，因为在这个世纪末（用中国的说法是“末世”）的年代里，世界各地，尤其是西方，都出现了极其严重的文化危机，而这些外面的危机现在又都与中国原有的危机合流了。最近我读到大陆和台湾新一代知识分子的文字，其中充满了“后现代”、“后殖民”、“后结构”、“东方主义”、“解构”、“文化多元”种种最流行的时尚论说。世界的一切文化危机似乎都已由中国知识界全面承受下来了。

在这个后冷战时代的世界，文化危机的论说方式虽然千奇百怪，但大体言之，只有两种相反的倾向，一种是伴随着多元化而来的相对主义，多元化本是现代文化的一个健康的发展。然而多元化一旦和极端的怀疑论和虚无论合流之后，便形成了各式各样的相对主义，终至失去任何共同的标准，使人不再能判断善恶、真伪或美丑。《庄子》“彼亦一是非，此亦一是非”的相对主义论点，也是由“道术将

为天下裂”的局势造成的，不过与现代的情况相较，有如小巫见大巫而已。

相对主义所涵蕴的文化危机，如果发展到极限，便是墨子所谓“一人一义，十人十义”。这一危机在今天知识分子中表现得最为突出，但在后冷战的时代，集体认同的新寻求则涵蕴着另一文化危机，这一论说方式大致可以亨廷顿（Samuel P. Huntington）所忧虑的“文明的冲突”为代表。东欧和前苏联体制崩解以后，社会主义意识形态日渐低落，以前长期被忽视的各民族文化开始复苏。同时，文化相对主义的兴起也不断向西方文化独霸的意识挑战，以致西方社会科学主流中的学人如亨廷顿也不得不承认世界上其他文化传统——以宗教为中心——已构成对西方文化的威胁。这一多元化倾向的正面意义也是人所共见的。但是这一倾向发展到极端也会引生“返本论”（“fundamentalism”）的文化危机。“返本论”一般译为“原教旨论”，因为这是宗教史上的常见现象。原教旨论者一方面以创教者的最早教义号召族群，另一方面则具有强烈的排他性。亨廷顿所说的“文明的冲突”主要便是以伊斯兰教的“原教旨论”为对象。我改译“原教旨”为“返本”则是因为这一现象并不限于宗教。不久以前美国俄克拉荷马市的爆炸案已追溯到一种“密歇根民兵”（Michigan Militia）的组织，其根据即在美国建国时期的原始理想。这一组织与宗教无关，但显然也是一种 fundamentalism。所以中国旧有的“返本”一词恰好可以借用，因为“返本论”较之“原教旨论”无疑更适用于中国的儒家和道家。而且照最近中国大陆上所谓“易学”和“气功”的流行情况来看，如果将来中国出现儒家、道家或儒道混合的“返本论”运动，那也是不足为异的。

总之，在后冷战时代，源于西方的政治意识形态在中国大陆也已

逐渐消沉。现在不但一部分知识分子表现出重新认识文化传统的严肃要求，甚至官方也开始对中国文化，尤其是儒学，发生了兴趣。前者可用近两三年大陆上出现的一股“国学”新潮为代表。这股新潮的性质并不简单，暂时还无法分析得清楚。但是如果我们说：在“国学”新潮的后面，存在着一种文化认同的潜意识，大概尚不至于离题太远。从这一角度看，这一新潮也未尝不和“后殖民”、“后现代”、“东方主义”等来自西方的时尚论说，有其消息互通的一面。

不可否认，近几年来，在一般中国人的意识中，中国文化传统的位置确有所提升。但文化危机则仍非短期内所能挽回。这里有多方面的原因：首先是1949年以后，由于民间社会被彻底改造，中国传统的文化价值已失去了存在的依据，许多基本价值不是遭到唾弃，便是受到歪曲。据最近的实地调查，不但仁义道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等传统德目失其效用，而且一切宗教信仰——包括敬祖先的意识——也在若存若亡之间。这种思想状态遍及于各年龄层，其主要造因则在1949年以后，而以“文化大革命”为最大的关键。旧的价值系统已残破不堪，但新的价值系统却并未出现。这是一种文化真空的状态，前景如何则无人能加以预测。（详见 Godwin C. Chu and Yanan Ju, *The Great Wall in Ruins: Communication and Cultural Change in China*，纽约州立大学出版社，1993）中国文化的实况如此，决不是空言所能济事的。

其次，大陆学人的反传统激情现在虽有开始退潮的迹象，但新的“国学”研究仅在萌芽阶段，目前还不足以承担阐明中国历史和文化的任务。一般而言，人文研究和科学研究一样，都需要有一个长期的研究传统作为它的根据地。研究传统越深厚，则取得的成绩也越大。但所谓研究传统并不是“定于一尊”，经久不变，而是一个不断

推陈出新的发展历程，其中往往发生“典范式的革命”。事实上，“典范式的革命”之所以能够出现，正是由于研究传统的存在。西方人文研究在近二三十年中变异迭出，但整个传统却因此而变得更为丰富。与此相反，中国的人文研究传统自1949年以后便中断了。以“国学”而言，20世纪前半叶原已建立起深厚的基础，一方面继承了传统经、史、子、集各部门的遗产，另一方面又发展了新的观点与方法，而且研究的取向也是多元的。但是自50年代起，大陆上的人文研究便已为意识形态所全面笼罩，以往“国学”研究的业绩被彻底否定了，甚至“国学”这个名词也长期成为禁忌。在这种背景之下，今天要想复活“国学”研究真是谈何容易！

最近一位俄国史学家分析苏联解体后史学研究所面临的种种困难，对于我们了解中国大陆的人文现状很有参考价值。他说，苏式马克思主义史学破产以后，俄国只剩下了一片“哲学的空白”（“a philosophical void”）；现在许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片“空白”，从神秘主义、“旁门左道”（“occultism”），到侵略性的沙文主义都大为流行。苏联的崩溃诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪，其结果是对历史的建构流入随心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟变成了不负责任的恣纵；人们在旧神话的残骸上又编织了新神话。这位史学家也希望通过史学研究以重建俄国的文化价值，因此他特别强调“从内部研究历史”的重要性，更强调史学家必须同时对他研究的对象和他所寄身的社会负起严肃的责任。（见 Aaron I. Gurevich, The Double Responsibility of the Historian, Diogenes, No.168、Vol.42/4, Winter, 1994）我们以俄国的情况与80年代“文化热”以来的大陆相对照，便可以看出，中国也同样存在着一片精神和思想的“空白”，中国知识人也同样有

“顺手乱抓”一切东西来填补“空白”的倾向。他们不仅“抓”《周易》、特异功能、气功、道家、儒家，而且更不分皂白地“抓”任何西方流行的“新奇可喜之论”。我相信“顺手乱抓”的一个主要动力来自文化认同的新追寻，但寻求文化认同如不出之以严格的认知态度，则结局可能是加深，而不是消解文化的危机。

由于民族情绪和文化传统在后冷战时代又开始激动人心。我们看到在文化多元化的趋势下，中国文化正面临着另一可能：它将被歪曲利用，以致诸如袁世凯“祀孔”和《新青年》“打倒孔家店”这样的历史未尝不会重演，而中国人也将再一次失去平心静气理解自己文化传统的契机。

由以上所论，可见今天中国的文化危机确是处在一种十分微妙的阶段：一方面充满着“危险”，另一方面又呈现出新的“契机”。（据说这是美国肯尼迪总统在字面上对中文“危机”一词的理解；其实英文 crisis 也指一种关键性的时刻，有转好或转坏两种可能的方向。）但我们必须认清：这一“危机”是世界性的，由于冷战的终结而全面暴露了出来。这里有一个特别值得注意的吊诡，今天世界上各民族追求文化认同并向西方的文化霸权挑战，虽然出于十分复杂的背景，但理论上的根据却仍然是由西方学人提供的。西方的人类学家、文化评论家、历史学家、哲学家等，在最近二三十年间颇多质疑于所谓“启蒙心态”，因此不再奉直线社会进化论、极端实证论、现代化理论等为金科玉律。文化多元论便是在这一新思潮之下成长起来的。多元文化论（“multiculturalism”）目前在美国这个多元族群的社会已成为争论的焦点。几年前斯坦福大学的教授会以三十九票对四票取消了该校惟一的“西方文化”的共同课程，而代之以“文化、观念与价值”的新课。在这门新课程中，欧洲的经典虽仍占有一个很高的

比重，但其他非西方的作品——包括非洲、亚洲、美洲原住民以及妇女的述作——也构成重要的部分。这一破天荒的改变引起了极热烈的论战，战火至今未熄。由此可知，美国学术界不但在理论上而且在实践中，已承认社会上一切族群的文化都应该包括在大学的通识课程之内，西方文化必须从原来的独霸位置上撤退下来。把这一原则从美国社会推广到全世界，我们便不能不进一步承认：世界上每一民族所创造的文化都有其独特的价值，因此也都同样应该受到尊重。这便为世界各民族寻求文化认同的整体动向提供了理论的根据。今天中国的知识分子，无论在大陆、台湾或海外，也都或多或少、或正或反地受到这一后冷战思潮的冲击。

文化多元论是不是必然否认不同文化之间还可以有共同标准呢？是不是必然涵蕴所有的文化都具有完全相等的价值，更无高下优劣之可言呢？不同文化之间是否可以互相开放，互相影响，终于达成一种基本的共同了解呢？今天我们虽然已较能认识到文化传统的韧性，不再单纯地把它化约为社会、经济或政治力量的依附品，但是我们是否应该走向文化决定论的另一极端呢？文化传统（包括观念和价值）在长期的历史进程中不断变动，这是无可否认的事实。那么所谓“文化认同”——无论是个人的还是集体的，究竟是什么意思呢？以中国而言，是认同于“道术将为天下裂”时代的原始智慧呢？还是认同于西方文化传入以前，甚至佛教传入以前的儒、道等传统呢？如果文化认同也包涵着“与古为新”或“与时俱新”的意思，那么“认同”岂非主要变成了一种创造性的活动，并且不可避免地要容纳外来的文化成分于其中？（一个最明显的例子是1905年《国粹学报》第一期的“例略”说：“于泰西学术，其有新理特识足以证明中学者，皆从阐发。”这是因为当时，国粹学派认为“取外国之宜于我国而吾足以

行焉者，亦国粹也”。引自胡逢祥《论辛亥革命时期的国粹主义史学》，《历史研究》，1985年第5期，页150）这些关于文化多元论的问题都不是容易解答的。西方学者近来的讨论虽汗牛充栋，但也只能澄清正反两派的论据，一时还无法消解基本的分歧。（参看 Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 和 Joyce Appleby, Lynn Hunt & Margaret Jacab, *Telling the Truth About History*, New York: W.W.Norton & Company, 1994, pp.291—302）

文化认同在西方学术的讨论仍在热烈进行中，这种讨论对于中国当前的文化危机会发生什么影响是一个最值得注意的问题。今天无论是在中国大陆、台湾、香港或海外，中国知识分子中都不乏倡导文化认同的人。（台湾更出现了仅仅认同于台湾本土的声音。）但是我们细察他们的持论，便会发现他们很少从内部对于自己文化传统的价值作出令人信服的新理解与新阐发。相反地，他们的主要论据是西方流行的一套又一套的“说词”，包括前面所提到的“东方主义”、“后现代”、“后殖民”、“解构”之类。这些“说词”并非不可引用，不过如果文化认同不是出于对自己族群的历史、文化、传统、价值等的深刻认识，而主要是为西方新兴的理论所激动，或利用西方流行的“说词”来支持某种特殊的政治立场，则这种“认同”是很脆弱的，是经不起严峻的考验的。一旦西方的思想气候改变了，或政治情况不同了，文化认同随时可以转化为文化自谴。无论如何，中国的文化认同论者似乎在思想上还是认同于西方的“文化霸权”。这真是一个十分奇妙的吊诡。

这一心理的矛盾自然不自今日始。远在本世纪初，国粹学派便一方面痛斥当时中国学人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”，而另一

方面则奉达尔文、斯宾塞的社会进化论为无上的真理。他们事实上已为“五四”的启蒙心态，包括贬低中国传统打开了方便之门。我们可以说，国粹派在表面上认同于中国文化，在实质上则认同西方的主流思潮。因为自19世纪下半叶始，达尔文和斯宾塞的理论恰恰在西方思想界占据着中心的地位。（可看 Peter Gay, *The Cultivation of Hatred*, W.W.Norton Company, 1993, pp.38—54）同样地，今天不少中国知识分子转向文化认同也是因为西方各种认同理论已在学术界夺得了相当大的一片领域，并从边缘进入中心了。（参看 Elazar Barkan, History and Cultural Studies, in Ralph Cohen and Michael S.Roth, eds., *History and……Histories Within the Human Sciences*, University Press of Virginia, 1995, pp.349—369）

这是我为什么要说，中国的文化危机今天仍在持续之中，甚至更为深化了。一百年来，在中国文化界发生影响的知识分子，始终摆脱不掉“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的心态。西方知识界稍有风吹草动，不用三五年中国知识分子中便有人闻风面起。所以清末的“神圣”是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论，“五四”时代是科学主义、实证主义，三四十年代是马克思主义，现在则是“东方主义”、解构主义之类。但是另一方面，中国知识分子对自己历史、文化、传统的认识则越来越疏远，因为古典训练在这一百年中是一个不断堕退的过程。到了今天，很少有人能够离开某种西方的思维架构，面直接面对中国的文学、思想、历史了；他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。在30年代整理国故的时期，陈寅恪已慨叹：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。”现在我们恐怕更要下一转语说：“今日之谈中国文、史、哲诸学者，大抵即谈西方某一流派之学者也。”如果这

一“视西籍若神圣”的心态不能根本扭转，中国人的文化认同势将长期停留在认同西方的流行理论的阶段。族群的自我认同尽管现在已成为一个相当普遍的世界现象，中国知识分子恐怕未必能把握住这一契机，而在中国的人文研究方面有积极的建树。

今天大概不会有人抱残守阙到完全拒斥西方文化的地步。上面提到的陈寅恪也强调中国“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。在近代学人中，他是少数能自践其信念的一个。他对西方和印度的经典都有直接的了解，但是他的心灵从来没有为西方所征服。相反地，他却能以不同文化为参照系统而发展出自己对于中国文化的认同。所以他的文化认同中已综合了西方现代的价值，如学术独立、思想自由、男女平等之类。这是读过他的著作的人很容易发现的。然而他的基本认同在中国文化则是毫无可疑的。他确实没有忘记“本来民族之地位”。我并不是说，陈寅恪的文化认同的方式具有典型性。事实上，文化认同对于个人而言都是如庄子所谓“鼹鼠饮河，不过满腹”而已，因此没有两个人的认同是完全一致的。我举此一例，以见认同于中国文化与接受外来文化可以是相反相成的。个人如此，推之集体亦然。

萨义德（Edward Said）在1978年刊行的《东方主义》一书，对于文化认同的研究发生了深远的影响。他严重地指责西方的“东方学家”的偏见，把“东方”描写为西方的反面——非理性、神秘、怪诞、淫乱。他认为这代表了西方帝国主义建立文化霸权的企图，东方人必须起而反抗。这一说法的必然涵义之一自然是东方人必须摆脱西方人所强加的文化宰制，建立起自己的文化认同。但是萨义德的“东方”主要指中东的阿拉伯世界，并不包括中国。以中国而言，事实适得其反。自17、18世纪以来，西方的“东方学家”对古

典中国是颂扬远过于贬斥。由于启蒙时代的西方作家对中国描写得太美好，以致造成研究启蒙运动的专家之间的困惑。其中有人提出一种解释，即当时启蒙思想家为了批判西方文化，故意用中国为一种理想来鞭策自己，这就是所谓“打棍子理论”（“beating-stick theory”）：中国是西方人打自己的一根棍子。我们只要一读《中国：欧洲的模范》（Louis S. Maverick, *China: A Model for Europe*, 1947）这本书，就可以明白其大概的情形了。这是中国人引用“东方主义”的说辞时首先必须注意的重要事实。另一应注意之点是萨义德虽然主张中东阿拉伯世界各族群建立自己的文化认同，以抵抗西方帝国主义的文化霸权，但他并不取狭隘的部落观点。相反地，他认为文化认同绝不等于排斥一切“非我族类”的文化。在1993年刊行的《文化与帝国主义》一书中，他毫不含糊地指出，他一方面既不能接受美国某些白人保守派的文化霸权的观点，以为“我们”只需要关心“我们自己经典”；另一方面也不能同情反霸权者的矫枉过正，例如说：阿拉伯人只读阿拉伯的书，用阿拉伯的方法。他指出一个事实，在今天的世界，西方文化已传布到一切地区，其中有些成分已变成世界性的了。（他的例子是：贝多芬的音乐已成为“人类遗产的一部分”。）总之，今天世界一切文化都是混合体，都杂有异质的、高度分殊的因子，没有一个文化是单一而纯粹的。美国如此，阿拉伯世界也是如此。但是在美国和阿拉伯世界，今天都不乏褊狭甚至多疑的民族主义者，他们往往教育子弟去特别尊崇“自己的”传统，敌视一切“非我族类”的东西。这是一种没有批判精神、没有思维能力的原始冲动。萨义德的新著便是为了矫正这一流弊而写成的。（见Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books Edition, 1994, Introduction, xxvxxvi）

萨义德的立场其实和上引陈寅恪的说法不过重点不同而已。他是一方面要求阿拉伯世界的人“不忘其本来之民族地位”，但另一方面在对抗西方帝国主义的文化霸权时，又不应连已成为“人类遗产的一部分”的西方文化也一并抛弃了。他们两人相同之处是在文化认同上强调折衷去取。文化认同折衷论自然比“全盘西化”或“全盘本土化”麻烦得多，更不及后两种方式来得干脆痛快。但20世纪的中国经验却清楚地告诉我们：在社会大转变时代，文化认同并没有捷径可循，无论是个人还是民族集体，都必须在长期尝试和不断调整的过程中才能找得到适当的方向。所谓“全盘西化”或“全盘本土化”都只能是少数人的主观想像，可以成为理论上的“理想型”或“模式”，但在现实生活中决无可能出现。以常态情形而言，文化认同必然是在实际生活中逐渐发展和形成的，其间本土的成分和外来的成分互为作用，保守和创新也相反相成，折衷是无可避免的结局。即使是过去的“全盘西化”论者，尽管反对“折衷”，也未尝不承认这一事实。例如1935年胡适在评论“本位文化”问题时便说：“我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。”（《胡适论学近著》，上海，商务印书馆，1935，页556）可见“全盘西化”论者当时所提倡的不过是一个主观的态度，并不是真的认为中国可以百分之百地变成西方。

“全盘西化”论者都是自由主义者，他们并不曾想到运用政治暴力来改变中国的文化状态。因为他们有一个牢固的信念：“政府无论如何圣明，终是不配做文化的裁判官。”（胡适，上引文，页555）因

此尽管“全盘西化”是一个有严重语病的名词，它的负面影响毕竟有限；具有独立判断能力的读者不一定会接受他们的论断。但“全盘西化”的偏激提法恐怕也对中国一部分知识分子发生了一种暗示作用，使他们感觉根据一种西方的模式来全面改造中国文化是可能的。1949年，特别是1966年以后，中国经历了一个长期的文化破灭的过程。当时的口号是“不破不立”、“破旧立新”、“破字当头”、“兴无灭资”之类。所以“破”的是中国文化，“灭”的则是19世纪末以来传入中国的西方文化（所谓“资产阶级文化”），而“立”与“兴”的则是前苏联的斯大林体制，美其名曰“社会主义”。其实这才不折不扣地是一种“全盘西化”的革命。但它和30年代自由主义者所提倡的“全盘西化”有两点最重大的差异：第一、它以政治暴力为推行的方法；第二、它可以说是“反西方的西化”。（“anti-Western Westernization”，此名词借自 Robert Bellah et al., *The Good Society*, New York: Alfred A.Knopf, 1991, p.250）“反西方的西化”是一种矛盾的或“辩证的”统一；它对中国知识分子更具有特殊的吸引力：一方面“反西方”可以满足反帝国主义的民族情绪，另一方面“西方化”以“科学的社会主义”的新面貌出现，又恰好符合“视西籍若神圣”的潜意识。这是马克思主义的一般魅力在非西方世界的特殊表现。（关于马克思主义最能运用“科学规律”与“道德热情”两种相反的力量，使之互为支援，以激动西方一般的知识分子，可看 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, 1958, pp.227—233）从这一角度看自由主义者的“全盘西化”和马克思主义者的“反西方的西化”在思想内容上虽然南辕北辙，但在心理上仍不免有一脉相通之处。

无论是中国的自由主义者或马克思主义者，他们的主要努力也是

要为中国寻求一个集体的现代认同。认真地说，他们也不是抛弃了中国，一味“崇洋媚外”。这种常见的道德谴责不仅不公平，而且搔不着痒处。上面已引了胡适的话承认充分“西化”（或“世界化”）并不致导致“中国本位文化”的消灭。同样的话在他的英文论著中更多，不必详引了。即使是中国的马克思主义者也常唱对中国文化应该“取其精华，弃其糟粕”之类的调子。他们的共同问题，在我看来，毋宁在于把中国文化看成了一个“化”的对象——“西化”、“苏维埃化”、“世界化”或“现代化”。他们似乎认为只有在彻底被“化”了以后，中国文化才有可能重新发挥积极的作用。至于在整个“化”的过程中——这是一个相当长的过程——中国文化是不是也可以有一些主动的贡献？或者我们是不是也应该努力使中国文化积极地、正面地参预这个“化”的历史进程？这些问题，从他们的观点上看，是没有意义的，因此也就没有提出来过。我必须声明，我在这里仅仅指出自由主义者和马克思主义者都把中国文化看作一个静物，而不是动力，因此只能被动地接受改造，而不能主动地自我转化。借用禅宗的话说，即是“心迷《法华》转”，而不是“心悟转《法华》”。但是两派在这一点上虽持相同的观点，并不能掩盖他们在其他许多方面的根本差异。

现在我要对中国文化危机和文化认同的问题作一次总结的说明了。

一个世纪以来，文化危机和文化认同在中国相伴而生，并随着时间的推移而互相激荡。中外史学家的论断大致都以西方经济势力的入侵为现代中国文化危机的起源。所以“中国对西方挑战的回应”成为中国近代史研究中的基本典范。这一典范最初起于中国史学界，但最近三四十年来在美国发展得更成熟。根据这一典范，中国近代史始于鸦片战争，此后的每一阶段也都是对西方帝国主义的“回

应”。由于“回应”不当，中国的危机于是越陷越深。“回应”理论当然是建立在下面这个假定之上，即中国历史自19世纪中叶以后便停滞不动。换句话说，中国史已无内在发展的动力，一切变动都起于被动地应付西方势力的冲击。试将这个一般性的历史理论移用于文化危机和文化认同的问题上，我们便立刻可以看出“回应”说与上面所论证的“《法华》转”说是完全一贯的。不过由于以前史学家过于看重经济、制度、社会的因素，而视文化为寄附品，所以“回应”的观点没有大规模而系统性地运用在文化史的研究上面而已。

但是文化和历史是不能截然分开的。因此在文化认同的问题上修正“《法华》转”的观点便必然要求在近代史研究上修正“回应”的典范。因为如果一部中国近代史的进程基本上只是对于西方冲击的一系列的“回应”，而中国本身在此期间并没有内在的发展，那么中国文化当然也就只能成为被“化”的对象了。然而有趣得很，大约从70年代开始，美国史学界便逐渐对中国近代史领域中的“回应”典范发生怀疑。许多人不约而同地发现中国近代史几乎在每一方面——政治、经济、社会、思想——都显示出内在发展的轨迹，而不能完全解释为对西方的“回应”。到80年代中期，这一新的研究取向已表现得相当明显，所以有人正式提出：“回应”说代表着以西方为中心的历史观，是西方霸权在中国近代史研究上的实现，而新取向则预示着以中国为中心的观点将越来越受到新一代史学家的重视了。但新观点的出现也不是对“回应”说的全盘否定，因为西方势力的入侵引起了近代中国的巨大动荡毕竟是无可否认的历史事实。所以新观点并不取消旧观点，不过纠正后者的偏颇罢了。不但如此，如果史学家不能从内部观察近代中国的发展，则中国为什么以这样或那样的特殊方式“回应”西方的冲击也无法得到比较完整而深刻的说

明。(关于美国史学界对“回应”典范的批评以及新研究取向的兴起，可看 Paul A. Cohen 的系统分析：*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, Columbia University Press, 1984)

以中国为中心的近代史研究在美国不过刚刚起步，还需要通过大量的专题探讨才能建立起它的新典范的稳定地位。但仅仅是这一转变的本身已大有助于文化认同问题的认识。这一转变也受到萨义德的“东方主义论”的某些影响，因此确和文化认同的问题消息相通。(参看 Cohen 前引书，页 150 及页 219 注 2 所引文献）前面已提及，萨义德在《文化与帝国主义》新著中，也承认阿拉伯世界的文化认同不应该是排斥一切外来的——尤其是西方的——文化成分。在他看来，有些文化价值即使源于西方，但经过长时期的传播已为非西方的民族所广泛接受，因此便具有世界性了。萨义德先后见解的变迁值得重视。中国的读者如果曾受到《东方主义》的启发而倾向于一种近乎原教旨式的中国文化认同论，现在也有必要参考《文化与帝国主义》的论点面重新体认开放精神的现代意义。文化认同如此，史学研究也是如此。我十分重视 19 世纪中叶以来中国史各方面的内在动力，但并不否认西方文化对近代中国也有正面的、积极的影响。西方并不完全等于帝国主义的侵略和掠夺。真正的关键在于我们寻求文化认同或从事史学研究的时候能不能把握住适当的分寸。

近一二十年来西方多元文化观点的兴起，特别是冷战终结以后，各民族文化在各地区的迅速复活，使许多学者不能不重新估计民族和文化的力量。因此这四五年来，西方讨论民族认同和文化传统的著作相当丰富。这些讨论虽然没有直接涉及中国，但对中国近百年来在文化危机与文化认同上所经历的曲折道路却有参考的价值。有些

上面已随文有所引证。现在为了总结全文，让我再提纲挈要，略加申论。

第一，除了19世纪晚期，冯桂芬至张之洞等人倡“中学为体、西学为用”那一短暂阶段外，中国知识界面对西方文化越往后便越不敢相信自己的民族文化在寻求中国的现代认同中能发生积极的作用。但“中体西用”说是早期对西方认识不深的产物，自严复、胡礼垣等人驳斥以后，逐渐无人问津。20世纪以来，无论是“国粹派”或“西化派”都或暗或明地以西方为模式而铸造中国的现代认同。在社会达尔文主义的笼罩之下，中国知识界接受了两个观念：一、所有社会都依循一定的进化阶段而发展，如神权、君权与民权。二、西方不但比中国超前至少一个阶段，而且代表了社会发展的最完美的方式。（因为完美，故能超前。）受着这两个观念的支配，为中国寻求现代认同的人自然便义无反顾地“师法西方”了。虽然不同时期、不同流派之间对于如何“师法西方”以及在哪些地方“师法西方”，意见大有出入，但整体而论，他们都认定中国的现代认同以“认同西方”为其主要的部分。国粹派的方式是以现代西方的基本价值早已在古代中国出现（所谓“古已有之”）；孙中山的方式早期是“迎头赶上”西方，晚年则改为“以俄为师”（孙以1917后的俄国代表了新的西方）；胡适的“西化”以美国为范式；毛泽东“向西方寻找真理”则归宿于“反西方的西化”。总之，“西方”永远是中国现代认同的核心部分；比较有影响力的中国知识分子似乎都不承认自己的文化传统还能在民族的认同中发挥什么积极的作用。这种情况甚至在抗日战争期间也没有改变。举一个最极端的例子：闻一多一方面说“民族主义是西洋的产物，我们的所谓‘古’里，并没有这东西”（《闻一多全集·杂文》，页11）；另一方面，更说“中国文化精神”

有三个代表，即“儒家、道家、墨家”，顺序为“偷儿、骗子、土匪”（同上，页19—23）。民族主义在中国也成为彻底否定自己文化传统的力量了。

但前面已指出，中国知识界的这些观点大致上都是西方主流思潮的反映。（闻一多的“偷儿、骗子、土匪”论便直接来自H.G. Wells）。在本世纪60年代以前，西方学人也自以为西方现代文化代表着“普遍性的价值”，一切落后的民族都只有依照西方的模式进行变革，才能进人“现代化”的阶段。民族文化的传统仅仅代表“特殊性的事实”，并没有自我转化的能力。甚至民族主义在19世纪中叶至20世纪前半叶的西方思想中也不受重视，马克思主义尤其是一个最显著的例子。思想史家伯林（Isaiah Berlin）和人类学家格尔兹（Clifford Geertz）都要到70年代初才真正认识到民族主义的强大生命力。（前者见Nationalism：Past Neglect and Present Power，收在*Against the Current*，Penguin Books，1982；后者见After the Revolution：The Fate of Nationalism in the New States，收在*The Interpretation of Cultures*，Basic Books，1973）

这是中国现代文化认同陷人长期困境的一个主要根源：知识分子一心一意以“西方”（不同的“西方”）为范式，并借助西方的“新思想”、“新方法”来重建中国。在这个过程中，中国的文化传统不但没有获得其应有的位置，而且愈来愈被看作“现代化”的阻碍，“现代化”每受一次挫折，推动者对文化传统的憎恶便随之更深一层。这一心态的长期发展终于造成一种普遍的印象，即以为文化传统可以一扫而光，然后在一张白纸上建造一个全新的中国。（这一点当然又和现代的乌托邦思想相关联，此处不能涉及。）但是冷战后的事实和研究使我们认识到民族文化的传统具有一种看不见的韧力，绝非现代的

经济、政治的力量所能完全取代，即使是极权统治的暴力也只能暂时压住它，只要压力一松，它又会复苏。所以今天讨论民族认同和民族主义的形成，我们已不能不把文化传统的因素充分考虑在内。（可参看 Anthony D.Smith，The Formation of National Identity 一文，收在 Henry Harris，*Identity*，Oxford：Clarendon Press，1995 及 Liah Greenfeld，*Nationalism：Five Roads to Modernity*，Harvard University Press，1992。后一书分别讨论英、法、俄、德、美五国民族主义的发展过程，论证尤为充实）中国认同危机的主要原因之一便是对于文化传统缺乏足够的认识。我不是说我们必须无条件地肯定或赞扬传统，那是没有用的。我指的是我们必须研究从清代中叶到现在，传统的一切具体方面的表现和变迁。以前不少知识分子只是一味以情绪的语言诅咒传统，其结果则是加深了危机。

第二，前面讨论中国现代认同的问题，其关键性的功用自然是系于中国的知识阶层。上文因避免头绪太多，未加讨论。现在总结之际，不能不作一简单提示。现代的民族认同必须先由每一社会中的文化精英阶层在思想上从事奠基的工作，这是各国历史所共同昭示的。民族观念的界定、厘清及传播，是知识分子的中心任务。所以在英、法、俄三国，起主导作用的是贵族阶层中的知识精英，在德国则是中产阶级知识分子（见 Greenfeld 前引书，页 22）。中国的情况稍有不同，而大致可分作两个历史阶段：在清末寻求民族认同及倡导民族意识的是传统的士大夫，但在民国则是现代型的知识分子。但前者既非贵族，后者也不属于中产阶级。这两阶段中的认同方式也略有差异：甲午战后流行的“西学源出中国说”及稍后维新、国粹两派将西方现代的价值观念说成“古已有之”，虽都是附会，但却有加深中国人历史意识的意外效果。国粹派的提倡“国魂”、章炳麟用黄

帝纪年，都是历史意识高涨下的产物。但在第二阶段中，由于受到康有为“托古改制”和西方史学观念的双重影响，“整理国故”的运动转以“疑古”、“辨伪”为其指导思想，一切古代传说都因受到严厉的质疑而动摇了。专就史学本身说，这当然是一个进步。然而以民族文化的认同而言，一般社会上的人士，尤其是青年学生，则因此反陷于困惑。何况“五四”以后中国知识界又首先认同于“德先生”（民主）与“赛先生”（科学），中国的民族认同与现代认同竟由此而分裂了。从此再换步移形，自不难滑入“反西方的西化”的轨道。

我们若以其他国家民族认同的历程作对照，中国知识分子在这一方面的特色便十分显著。例如希腊、爱尔兰、以色列等地的知识分子都强调他们在古代的共同文化起源和“黄金时代”；他们甚至大量运用神话、传说、宗教经典等来支持这种虚构的历史，以致引起史学家的严厉批评。但研究民族认同的专家则认为这是另一领域的活动，批评者的指摘尽管有根据，却未搔到痒处（参看 Anthony D. Smith前引文，页 139—140、149）。不但西方如此，日本民族认同的要求也一直阻止了它的史学家和一般知识分子对于天皇开国神话的公开质疑和研究。总之，民族文化的认同和客观知识的追求都是现代的价值，但这两个价值之间竟存在着必然的内在紧张。我在这里只是指出这一事实和中国文化危机的关系，并无下价值判断的用意。这是必须声明的。

第三，中国的民族认同从师法西方归结于“反西方的西化”是一个重要的历史发展。1949 年以后中国大陆正式宣布“一面倒”，开始全面模仿斯大林体制，转而认同苏联。在文化政策上，中共不但彻底反西方近代的主流文化（资本主义）而且更强烈地反中国传统（封建主义），至“无产阶级文化大革命”而达到最高潮。不但如此，在

毛泽东1957年再度访问莫斯科之后，他已开始酝酿反苏联所代表的“新西方”（修正主义）了。自此以后，他虽然仍坚持“阶级斗争”这一“西方真理”，但“西方”或“新西方”已只剩下一个乌托邦的影子，再也没有现实的基础了。

以上一段只是现象的描述，而不是谴责。现在我们要对这一现象作进一层的理解。以前一般人常说：中国一向以“天朝”自居，视一切外国人为夷狄，但清代中叶以来屡败于西方帝国主义，受尽屈辱，终于在心理上为西方所征服，从此由妄自尊大一变而为极端的自卑。这一心理的解释稍嫌简单，而且最多只能说明中国人为什么长期以西方为模仿的范本，但不能说明以后那些迂回的转折。最近社会学家研究西方各国民族主义的兴起与演变，特别重视“羡憎交织”（“Ressentiment”）这一心理因素，似乎很可以供我们参考。所谓“羡憎交织”的心理状态起于企羡和憎恶的情绪受到压制，而又不可能得到满足。它的社会学基础有两个方面：第一是一个民族（或个人）自认对于它所企羡的对象基本上是平等的，第二是在现实上它和对方是处于不平等的状态，以致这一理论上存在的平等几乎没有可能完成。在西方各国民族认同史上，“羡憎交织”的情绪因主观和客观条件的种种不同而有不同的表现，未可一概而论。但它的存在和影响则相当普遍，如法国之于英国，德国之于英、法（尤其后者），俄国之于西方各国，都是显例。这种心理状态之所以特别显现于上述诸国当然首先是因为它们之间，无论就历史、文化或国家规模而言，都相当接近，也就是在理论上确互不相下。其次是在现代文化的成就上，英国起步最先（故无“羡憎交织”的心理），法国次之，德、俄最晚。其中俄国的处境和中国最相似（但并非相同）。俄国彼得大帝在18世纪初年便开始效法西方，且取得很大的成绩。到18世纪的

末期，已有俄国史学家认为俄国历史上的光辉决不在英、法之下，西方不过偶然领先一步而已。俄国只要急起直追，必可赶上并超越西方。在整个19世纪，俄国贵族知识分子大体都抱着同样的心理——一方而师法西方，一方面与西方竞赛。他们之间也有“国粹派”（“Slavophilism”）与西化派（“Westernism”）之分，然而两派同为建造民族的现代认同而努力，也同以超越西方为最后目标。但在这两个世纪之中，“羡憎交织”的情绪也逐渐在贵族知识分子的心中潜滋暗长。因为他们一方面已看到西方并不完美，现实与理想之间距离颇大，而另一方面又感到赶上西方仍是可望而不可及。马克思主义在俄国的生根与成长便得力于“羡憎交织”情绪的最后爆炸。俄国最早的一批马克思主义者既是西化派的主要代表，也是幻灭的民粹派（“Narodnichestvo”，即“人民意志”）；他们已下定决心要拒斥西方了。他们可以说是“反西方的西化派”的原型。他们在1917年发动的革命便是要毁灭俄国师法了两个世纪的“西方”，这场革命当然首先毁灭了俄国自己的文化传统；但他们认为这是必须而且值得付出的代价。列宁的国际主义的背后也藏着一股“羡憎交织”的俄罗斯民族情绪，通过“无产阶级革命”，俄罗斯人超过了西方资本主义的历史阶段，率先进人社会主义。这便是俄罗斯民族的骄傲，他们在与西方长期竞赛中终于胜利了（以上论“羡憎交织”的心理与俄国民族认同的复杂过程都根据Liah Greenfeld前引书，特别参看页15—16、265—271）。

与俄国民族认同的历史进程相对照，我们立刻可以发现“羡憎交织”的心理在20世纪的中国也是一股不可忽视的力量。首先，中国对于西方恰好具有“羡憎交织”的两个实际的条件：一、中国的文明足以与西方比肩，这是世界公认的事实。二、中国在19世纪与西方强弱悬

殊，处于绝对不平等的地位。由于理论上的平等，中国才有资格效法西方，见贤思齐；由于实际上的不平等，中国才会对西方发生企羡的心理，并在效法无成，长期挫折之中转羡为憎，而激起强烈的反西方的情绪。晚清士大夫稍明国际形势者早就主张模仿西方。魏源的"师夷之长技以制夷"和冯桂芬的"采西学议"都是尽人皆知的例子。从19世纪60年代开始，中国模仿西法，范围逐步放大，由技艺、政法、学术思想，至于整个文化的改造。无论是晚清士大夫或20世纪的知识分子，尽管其中有些人主张模仿西方的言论在当时听起来十分刺耳，都没有对中国的民族地位真正失去信念。他们仍深信中国与西方从历史的长程上看，是并驾齐驱的；眼前的优劣是暂时的，只要中国肯努力，西方是能够赶得上的。所以我决不赞成讥笑西化派、甚至严厉自责的知识分子为"丧失了民族自尊心的洋奴买办"。相反地，一个知识分子在文化认同的问题上，敢于公开主张学别人的长处和敢于责备自己的短处，他都首先必须对自己民族的过去和未来具有相当坚强的信心。至于言论是否过偏、用词是否失当，则是另一个问题。中国近代知识分子长期地坚持效法西方正好说明他们在心理上对于中国"本来之民族地位"并未动摇。西化派如此，即所谓"国粹派"或"文化本位派"也是如此。1919年底陈寅恪在美国哈佛大学和吴宓讨论中西文化的优劣，便承认中国的哲学、美术、科学都远不如西方，但他对中国文化的独特价值的肯定一点也没有犹疑（可看吴学昭《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，1992，页9—10所引《吴宓日记》）。

就我阅读所及的直觉印象，20世纪的中国知识分子对于中西文化大多数都有矛盾复杂的情绪。国粹派或文化本位派的人在正面自然维护中国的传统，但在侧面往往对西方文化流露一种仰慕的意味；西化派则相反，正面提倡西方的价值，侧面仍未能忘情于传统。这

个印象希望将来有人作全面的研究，也许可以得到证实、否证或修订。现在姑引傅斯年在 1929 年的一个现身说法的观察，他对胡适说："孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧得多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新、信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。"（《胡适的日记》第八册，台北，远流出版社，1988，民国十八年四月二十七日）胡适的评语说："孟真此论甚中肯。"这个例子可以说明中国现代知识分子身上确交织着中西两种文化的成分，并且彼此交战。这种情况便给"羡憎交织"的心理提供了基础，遇到客观形势发生变化，它就会有种种不同的表现。民国以来，西方各国（包括西化成功的日本）给予中国人民的一般印象是帝国主义的侵略和压迫，知识分子对他们所师法的西方自然便逐渐从企羡转向憎恨；反西方的情绪一天天地在滋长。孙中山便是由于对英、美失望，一变而"以俄为师"，陈独秀也从讴歌"德先生"和"赛先生"而改宗马克思主义。自"五四"以后，中国传统的地位早已在青年知识分子的心中一落千丈；在思想激进化的总趋势下，他们虽反西方却不认同于中国的文化传统。因此在政治和思想上活跃的知识分子越来越感到"反西方的西化"具有难以抗拒的吸引力。"羡憎交织"的心理终于把他们推向俄国十月革命的道路。

我必须着重地指出，"羡憎交织"的心理并不是解释 20 世纪中国文化认同与文化危机的惟一根据，但它确实可以开启一道理解中国现代史的新门径，这是比较史学和历史社会学的一项贡献。

第四，最后我要回到多元文化的问题，并提出一个较为具体的看法。冷战终结以来的世局发展和近二十年来的研究都已证明民族文化的传统具有强大的生命力。因此前苏联与东欧的共产体制崩解以

后，每一民族的古老文化力量——尤其是宗教——都很快地复苏了。这是三四十年前人文社会科学家很难想像的。他们当时受实证论——尤其是社会经济决定论——的影响太大，对于视之不见、听之不闻、搏之不得的文化并不重视。照当时的一般想法，工业化带来的社会结构的变迁和科学发展带来的理性觉醒必然导致文化状态的根本改观。甚至宗教也难免要渐归消寂。现代化将使各不同的落后国家循着大致相同的途径走上同一类型的社会，到了那时所谓各民族文化之间的不同，最多也不过是“风格”上的差别而已。无论是“现代化理论”（“Modernization Theory”）或马克思主义在这个问题上都相去不远。（40 年代冯友兰写《新事论》便已持此看法，而冯氏同时又以继承中国文化的传统自许。直到晚年写《三松堂自序》他似乎都没有发现自己想法的矛盾。）

现在我们既改变了看法，承认民族文化也有它的自主性，我们便不能不接受“世界上的文化是多元的”这一事实。这些不同文化单元所构成的世界至少在可见的将来似乎还不可能达到“大同”的境界，更不必说整齐划一了。前面提到亨廷顿的“文明冲突”说便是从这一新的前提上出发的。（亨廷顿将“文明”界定为“文化实体”“cultural entity”，故二词可以通用。见 Huntington, *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, Summer, 1993, p.23）但是把这个前提推向其逻辑的极端便自然出现文化相对主义的危险。依照文化相对主义，则每一文化都是独特的，都有其内在的价值标准，因此谁也不能用自己的价值标准去评判另一文化的是非。举例来说，中国不少知识分子都说中国只有专制传统，没有民主制度，只有纲常名教，没有人权与个人自由。民主、自由、人权都是西方文化的产物。如果循着文化相对主义的逻辑论证，我们便可以理直气壮地为中国的专制和纲常名教辩

护说：这在中国文化系统之内是完全正常的、合理的。即使今天中国所实行的是现代专制、现代纲常名教，文化相对主义的论证也依然是有效的。这是文化相对主义的危险性的最显著的例子。

但是事实上，我们承认文化的自主性并不必然要流入文化相对主义；而且即使我们接受某种程度的文化相对主义也不必然要把它推向逻辑的极端。上述的危险不是无法避免的。我们强调文化的自主性并不涵蕴文化决定一切的意思，只不过是为了修正以前的社会经济决定文化的偏激之论而已。如果我们具有知识真诚，我们便必须承认：世界上文化单元虽多，并不是全没有优劣高低可言，今天有些人受到美国流行的“政治正确”（“political correctness”）的庸俗观念的影响，竟不敢再涉及文化的优劣与高低，这是很可笑的。汤因比(Arnold Toynbee)从前曾用过“高级文明”（“higher civilizations”）这一名词，我认为现在还有其效用。但是主要由于人类学研究的进展，今天我们评判文化优劣高低所使用的标准比从前精密多了。最重要的是今天西方学人也不再提“普遍的文明”（“universal civilization”）这一西方的观念了，因为这一观念的潜台词是以西方代表“普遍”。在几个“高级文明”之间，我们至少可以说是互有优劣，互有高低，依我们比较的方面而定。

极端的文化相对主义之所以不能成立是因为它必须假定各文化之间从无交通，也完全不能互相了解，更不能互相吸收。这显然与历史的事实不符。亨廷顿专讲“文明的冲突”倒是有走入极端的危险。在世界各文化单元互相交流、互相了解——虽然不可能达到完整的境界——的情况下，共同的标准还是可以出现的。从前我们过于重视共同标准的作用，以为只要有了它，各文化便可依之实践。例如以“公平”、“民主”、“人权”为共同而普遍的标准，一切国家都可

以建立起符合这些标准的制度。以前的人类学家也特别重视寻找“文化共相”（“cultural universals”），并企图在“文化共相”的基础上创造出一个“普遍的文明”，事实证明这都是走不通的路。

今天我们觉悟到一切文化都是个别的，共同原则虽然存在，但其实现仍然要靠各文化内部自寻途径、自创方式。例如即使在西方文化圈内，民主、自由、人权、公平等的具体实现仍然在不同国度有不同的方式，英、法、美、德之间的差异很大。最近华尔兹（Michael Walzer）提出了“厚”（“thick”）与“薄”（“thin”）的一对观念，对于解决我们此处的困难颇有启发之处。他说的“厚”是指每一社会或文化的特殊性，“薄”则指人类的普遍性。因为一切不同种族、文化、社会的人都是“人”，所以人的普遍性是无法否认的；但是没有一个人是不属任何特殊社会或文化的，因此人的特殊性也不能抹杀。然而两者相较，他特别重视人的特殊社会、文化背景，“薄”是从“厚”中出来的，也只有在“厚”中，“薄”才能发展。在平常的日子里，人都生活在他的特殊社会文化之中，并在其中追求某些普遍原则的充分实现。在这种情况下，他不需要把这些普遍原则清楚地提炼出来，争取国际上的同情，一切批判都在他的社会文化的内部进行。但是每逢内在批判遭到国内统治者的残酷镇压而爆发危机，以致引起国际的注意时，内部的抗议便自然会从“厚”中提炼出“薄”——即普遍原则，以昭告于全世界。华尔兹进一步解释，对于其他民族内部抗议所提出的普遍原则，如1989年捷克游行人群关于“真理”和“公平”的要求，他是完全同情理解的，因为这是属于“薄”的一面。但这两个普遍原则所代表的特殊历史和文化背景，他则不甚了了。这是属于“厚”的一面，只有内部的人才能完全掌握得住。以中国的学生运动为例，他说：中国知识分子所倡导的“民主”自然是他所愿意

支持的。然而知识分子以民主为己任的表现便与美国文化不甚协调了。因为美国人并不以为实现民主的责任可以完全由知识分子承担起来，而且美国文化中有一股反知识分子的倾向。所以他推测这种知识精英主义的现象只有从中国的特殊文化社会背景中去求答案：它或起于列宁主义的前卫政治或出于共产党以前的文化传统——儒家传统。如果民主一旦在中国实现，它仍将具有中国文化的特征。最后华尔兹在一切抽象的、普遍的原则之上，提出了一个最后的但同时也是最基本、最普遍的观念，即“自决”（“self-determination”）——包括个人与社群。这是古今一切文化与社会中都共同承认的核心价值，民主、人权等原则也由此出。“民主”、“人权”的语言起于西方，但这些普遍原则则潜存在一切文化、社会之中，因为没有一个人或社群不重视“自决”的价值。但是我们不能仅注重这些“薄”的普遍原则，而当更重视“厚”的文化背景。“薄”怎样在“厚”中落实才是真正的关键所在。这只有每一文化中的人自己从内部去寻找最合适的途径与方式。(Thick and Thin，*Moral Argument at Home and Abroad*，University of Notre Dame Press，1995)

很显然的，华尔兹不但接受了文化多元论，而且也强调每一文化的内在力量。然而他并没有陷入文化相对主义；他从共同人性中找到了共同标准。让我暂时以他的观察结束这篇文字。

1995 年 7 月 19 日于普林斯顿

五四运动与中国传统

五四运动有广狭两种涵义：狭义的“五四”是指民国八年五月四日在北京所发生的学生爱国运动；广义的“五四”则指在这一天前后若干年内所进行的一种文化运动或思想运动。这一文化或思想运动，其上限至少可以追溯至两年以前（民国六年）的文学革命，其下限则大抵可以民国十六年的北伐为界。本文所说的五四运动是专就广义而言的。

对于五四运动的研究和评论，向来都强调它“新”的一面，尤其是接受西方思想的部分。就“五四”以来的整个历史进程来看，这一强调无疑是有充分的根据的，因为“五四”在近代思想上的正面意义确在于此。至于它和中国旧传统的关系，则一般论者除了着眼于反传统，特别是反儒家这一点以外，其余便很少深涉了。本文将专就五四运动在思想方面和中国旧传统的关系略加疏解。但其目的并不在翻案，不过是要指出五四运动虽然以提倡新文化为主旨，而其中仍不免杂有旧传统的成分而已。

我们都知道，“五四”时代新文化、新思想的倡导者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅……这些人都出身于中国旧传统，对中国的旧学问都有相当的造诣，而且盖棺论定都或多或少、在不同领域内对旧学

有所贡献。虽然他们之中，许多人都出国留学（美国或日本），直接间接地受到了西方思想的冲击，但他们即使在国外的时期也不曾完全与旧学绝缘。最显著的，如胡适在美国写“先秦名学史”的博士论文，鲁迅与钱玄同则同时在东京向章太炎问学。在这些人的青年时代，对他们思想最有影响的则是严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟一辈人。其中康、章两人正是当时代表今古文经学的大师。不可否认的，“五四”运动的倡导者一方面固然受到前一时代学人所鼓吹的进化论、变法、革命等等源于西方的社会政治思想的深刻而明显的刺激，但另一方面则在不知不觉中接受了他们对于中国传统的解释。因此，要分析“五四”与传统之间的复杂关系，我们便不能不上溯到清末民初的中国思想界。而康有为与章炳麟两人更是占据了中心的地位。因为撇开学术造诣的深浅不谈，只从思想上的影响来看，清末的康、章并立，很容易使我们联想到清初的顾炎武与黄宗羲，中叶的戴震与章学诚那种“双峰并峙，二水分流”的局面。这是清代学术思想史上非常有趣的现象。

但是当近代思想史进入“五四”的阶段时，康、章两人都已落在时代的后面，成为保守的象征了。康有为提倡孔教，与当时“打倒孔家店”针锋相对；章炳麟反对白话文，主张读经，也是和新思潮背道而驰。至于他们两人之间争辩得津津有味的今古文问题，除了极少数的专门学者之外，更是引不起一般青年知识分子的兴趣了。[1]因此之故，讨论五四运动的思想背景的人往往容易忽略康、章两人和新思想运动之间还有什么正面的关系。而事实上，进一步分析，对于新思想运动的风气，康、章都有其创始之功。首先，我们必须指

[1] 曹聚仁，《章氏之学》，见章太炎，《国学概论》，香港，1965年，页175—176。

出，今古文之争就其思想的内容言，在“五四”时代虽已成既陈刍狗，但由这一争论所激发出来的疑古辨伪精神却在“五四”以后得到了进一步的发展。中国传统在两千年中所逐步造成的庄严形相，开始被揭破了。据顾颉刚的回忆，他的“古史辨”运动，即种因于早年从《国粹学报》上，看今古文之争的文字。后来在民国九年认识了兼通今古文的钱玄同，钱氏对他说：“我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。”这个近乎虚无主义的观点后来就变成顾氏辨古史的一个最重要的锐利武器了。[1]

不但五四运动打破传统偶像的一般风气颇导源于清末今古文之争，而且它的许多反传统的议论也是直接从康、章诸人发展出来的。康有为的《孔子改制考》一开头便是“上古茫昧无稽考”，说“夏殷无征，周籍已去”，甚至对后来“五四”时代很受推崇的崔述《考信录》他都说是“岂不谬哉”！[2]这也正是顾颉刚“层累地造成的中国古史”说的一个起点。[3]梁启超分析康氏《新学伪经考》和《孔子改制考》两书对思想界的影响共分四点。其中第三、第四两项都和“五四”的新思想运动有直接的关系，梁氏指出：

> 三、《伪经考》既以诸经中一大部分为刘歆所伪托，《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作，则数千年来共认为神圣不可侵犯之经典根本发生疑问，引起学者怀疑批评的态度。

---

〔1〕 顾颉刚，《秦汉的方士与儒生》序，页5—7。
〔2〕 康有为，《孔子改制考》，台湾商务印书馆重印本，1968年，卷一。
〔3〕 顾颉刚编，《古史辨》自序，页26。

> 四、虽极力推挹孔子，然既谓孔子之创学派与诸子创学派，同一动机，同一目的，同一手段，则已夷孔子于诸子之列。所谓“别黑白定一尊”之观念全然解放，导人以比较的研究。[1]

梁氏这些话是在民国九年说的，正值“五四”新思想运动的高潮阶段，所以特别值得注意。

章炳麟虽与康氏争今古文的门户甚烈，然而在对待旧传统的态度上则与康氏有异曲同工之妙。最近钱宾四师论章氏《国故论衡》一书，有非常深刻的观察。他说：

> 太炎深不喜西学，然亦不满于中学，故其时有《国粹学报》，而太炎此书特讲国故，此国故两字乃为此下提倡新文化运动者所激赏。论衡者，乃慕王充之书。太炎对中国已往二千年学术思想、文化传统，一以批评为务。所谓《国故论衡》，犹云批评这些老东西而已。故太炎此书即是一种新文化运动，惟与此下新文化运动之一意西化有不同而已。[2]

而且章氏仅以史家目孔子，尚不似康有为至少在表面上尊孔子为教主。不但如此，他在寄寓日本的时代，颇接触到日本批判儒学的思想家如远藤隆吉、白河次郎诸人的著作，所以《訄书》第二篇《订孔》，即仿《论衡》的《问孔》而来。更使人诧异的是他对远藤、白

---

〔1〕 梁启超，《清代学术概论》，台湾中华书局，1970年，台五版，页58。

〔2〕 钱穆，《太炎论学述》，中央研究院成立五十周年纪念论文集，第一辑，页128。

河等人的激烈反孔言论虽略有辩解，但是却丝毫不以为忤。[1]可见这位国学大师在内心深处并不认同于儒家。章氏对中国传统的态度影响胡适最大，所以胡适的《中国哲学史大纲》上卷"自序"对于当代学者，"最感谢章太炎先生"。蔡元培为胡书作序，指出其中四种长处，即一、辨别真伪，二、断自老子、孔子，三、平等对待诸子，四、系统的研究。[2]这正是综合了康、章二氏考经论子的方式。

由于章炳麟是一位渊博的学者，论学所涉及的范围十分广阔，他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。"五四"以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面，"五四"以后反程朱的风气，也和他多少有些关系。对于伊川"饿死事小，失节事大"之说，他早就指出是"一言以为不智"。[3]章氏虽没有公开地反礼教，但他提倡"五朝学"，盛称钱大昕《何晏论》为何氏辨诬，对玄学清谈有着相当高的估价，[4]甚至对嵇康"非汤武而薄周孔"之语，他也从当时政治背景上去加以同情的解释。[5]这一点对鲁迅的反传统、反礼教思想尤其有很深的渊源。

鲁迅在1908—1909年之间曾在东京民报社向章炳麟问学，同时听讲者还有周作人、钱玄同、许寿裳等人。据鲁迅自己说，当时去

---

[1] 章炳麟，《訄书》，古典文学出版社，1958年，页15—16。按此篇在改为《检论》时颇有变动，足见章氏见解之先后不同。参看汤志钧，《从〈訄书〉的修订看章太炎的思想演变》，《文物》，1975年第十一期，及高田淳《章炳麟、章士钊、鲁迅》，东京龙溪书舍，1974年，第一章。

[2] 胡适，《中国古代哲学史》再版自序及蔡元培序，台湾商务本，1961年。

[3] 《訄书》、《学蛊》，页24。

[4] 《太炎文录初编》卷一（章氏丛书本），并可参看黄侃，《汉唐玄学论》，收入《黄侃论学杂著》，中华书局，1964年，页482—488。

[5] 章太炎，《国学概论》，页57。

请业主要是为了敬仰章氏的革命精神，而不是他的经学、小学。因此所听的《说文解字》，后来一句也记不得了。[1]这大概也是实情。不过章氏讲学，并不一味地板起面孔。据另一在座者许寿裳的回忆，他“有时随便谈天，亦复诙谐间作，妙语解颐”。[2]在这些“诙谐间作”之中就常夹着一些对孔子不太尊敬的论调。周作人记太炎“庄谐杂出”讲解《说文》，就有下面这一段话：

> 中国文字中本有些素朴的说法，太炎也便笑嘻嘻的加以申明，特别是卷八尸部中“尼”字，据说原意训路，即后世的昵字。而许叔重的“从后近之也”的话很有点怪里怪气。这里也就不能说得更好，而且又拉扯上孔夫子的“尼丘”来说，所以更显得不太雅驯了。[3]

周作人写这段话时已是近八十岁的人了，事隔五六十年，尚且记忆犹新，可见当时印象的深刻。这类话也未必一定有什么恶意，不过可以看到在章氏心目中，孔子已不是什么神圣不可侵犯的“大成至圣先师”了。“五四”以后林语堂编《子见南子》的剧本曾引起轩然大波，其实较之章氏之解“尼”字，也不见得就更为轻薄。所以鲁迅后来虽然记不起章氏讲《说文解字》的话，但这一类拿孔子来开玩笑的话，一定还记得不少。

刘半农曾赠鲁迅一副联语“托尼学说，魏晋文章”，上联的

---

[1] 鲁迅，《关于太炎先生二三事》，且介亭杂文末编（鲁迅全集本，1973年，以下引鲁迅文字皆同），页547—550。

[2] 许寿裳，《章炳麟》，胜利出版社，民国卅四年，页78—79。

[3] 周作人，《知堂回想录》，香港，1970年，页216。

“托”是托尔斯泰，“尼”是尼采，据说鲁迅自己也以为很恰当，但这当然是“五四”初期的鲁迅。事实上，鲁迅不但爱好魏晋的文章，而且也深受魏晋思想的感染，章炳麟的影响在这里是显而易见的。章氏《自述学术次第》曾言：

> 余既宗师法相，亦兼事魏晋玄文。观夫王弼、阮籍、嵇康、裴頠之辞，必非汪（中）、李（兆洛）所能窥也。[1]

由于章氏的提倡魏晋文章，鲁迅从此便对嵇康集发生了浓厚的兴趣。民国二年以后，许寿裳常见他伏案校书，一部嵇康集便不知校过多少次。[2]但更值得注意的是他在思想人格方面所受到的孔融、阮籍、嵇康等人的影响，许寿裳说：

> 鲁迅对于汉魏文章素所爱诵，尤其称许孔融和嵇康的文章。我们读《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，便可得其梗概。为什么这样称许呢？就因为鲁迅的性格，严气正性，宁愿覆折，憎恶权势，视若蔑如，皓皓焉坚贞如白玉，懔懔焉动烈如秋霜，很有一部分和孔、嵇二人相类似的缘故。[3]

在许氏所提到的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》那篇文章里，鲁

〔1〕见《太炎先生自订年谱》附录二，（香港龙门书店，1965年），页59。关于鲁迅的“魏晋文章”多章氏的影响，看曹聚仁，《鲁迅评传》，香港，1957年，上集，页26。

〔2〕参看鲁迅《嵇康集》“序”，页15—17。又“跋”云：“中散遗文，世间更无善于此者矣。”页133。

〔3〕转引自曹聚仁，《鲁迅评传》，上集，页47—48。

迅就特别引了嵇康《与山巨源绝交书》中“非汤武而薄周孔”那句话，并且对他们“毁坏礼教”的罪名力加洗刷。他说：

> 例如嵇、阮的罪名，一向说他们毁坏礼教，但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋的时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的，表面上毁坏礼教者实则倒是承认礼教，太相信礼教。

这些话在当时显然颇有几分“夫子自道”的意味。更有趣的是他接着举出阮籍、嵇康都不要儿子学自己那种放诞，而嵇康“家诫”中更是充满了教儿子做人要小心谨慎的话头。[1]在这种地方，鲁迅简直和嵇康在人格上有一种认同的倾向。鲁迅虽然激烈，做人却有他“世故”的一面，其细心多疑之处与嵇康竟有遥相契合之处。据说当他死的时候，他的儿子海婴已经八岁了，但是这个孩子却一直不知道父亲是鲁迅。[2]不知道鲁迅究竟是有意效法嵇康诫子的办法呢？还是性格上的偶合？

我们看了鲁迅的例子便最能明白“五四”的新文化运动，其所凭借于旧传统者是多么的深厚。当时在思想界有影响力的人物，在他们反传统、反礼教之际首先便有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。因为这些正是他们比较最熟悉的东西，至于外来的新思想，由于他们接触不久，了解不深，只有附会于传统中的某些已有的观念上，才能发生真实的意义。所以言平等则附会于

---

〔1〕 见《而已集》，页502—504。
〔2〕 《鲁迅评传》，上集，页310—311。

墨子兼爱，言自由则附会于庄生逍遥，言民约则附会于黄宗羲的《明夷待访录》。这是魏晋间以佛经配拟外书的所谓“格义”的老路子，有时尽管他们笔下写的全是外国新名词，若细加分析则仍无法完全摆脱传统的旧格局。胡适在当时对西方文化最有亲切的体会，但他的“非孝”说也还是根据王充、孔融以来所谓“父之于子，当有何亲”那一派的议论。[1]所以在五四时代，中国传统中一切非正统、反正统的作品（从哲学思想到小说戏曲歌谣）都成为最时髦的、最受欢迎的东西了。胡适把“整理国故”当作“新思潮的意义”的一部分，正可见“五四”与传统之间是有着千丝万缕的牵连的。鲁迅虽然后来很讨厌“国故”，但他自己仍然做了不少“整理国故”的工作，他的《小说旧闻钞》的再版是民国二十四年一月，其中仍略有增益，距离他的逝世不过一年多而已。

已故的李文孙（Joseph Levenson）对近代中国思想史曾提出一个有名的论断，认为中国近代知识分子大体是在理智方面选择了西方的价值，而在情感方面却丢不开中国的旧传统。[2]这个说法在美国流行一时，迄今未衰。李氏所言，当然不是全无所见，但终不免失之笼统、粗糙。中国的传统，其内容实在太复杂，不容易接受这种简单的处理。传统中非正统、反正统成分在近代的兴起当然和所谓西方价值的冲击有很大的关系，然而也不是完全被动的。远在近代西方文化进入中国之前，传统中的异端有时也爆发为激烈的偶像破坏运动，继明代程朱陆王的争论之后，潘用微痛斥孔庙两庑都是一群僧

〔1〕胡适：《我的儿子》，见《胡适文存》第一集，台北远东图书公司本，1971年三版，卷四，页687—692。

〔2〕Joseph R. Levenson, Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China (Cambridge, Mass. 1959)和Confucian China and Its Modern Fate, 3 vols. (Berkeley, 1958—1965)

道，并说孔子不得明师，所以其学十五年、十年才能进一步。这种大胆破坏的言论在当时曾得到很多人的支持，[1]这正是钱玄同在今古文之争的问题上所采取的“一齐撕破”的办法。清初的颜元也同样是一位最有破坏力的思想家；他不但反程朱陆王，同时也反训诂考证，他不但痛恨书本知识，同时也鄙薄知识分子。[2]不过由于当时中国传统的社会秩序并未全面解体，又没有外来文化的挑战，因此这一类反传统的思想才得不到充分发展的机会罢了。康有为、章炳麟的反传统思想虽然已受了外来的影响，然而其中主要成分则无疑是从清代学术中逐步演变出来的。清代考证学由经而史、而子，异端学说因此渐渐地得到学者的整理，汪中治墨子，翁方纲便已骂他是“名教罪人”；[3]即在儒学范围之内，也有“别子为宗”的情况发生。章炳麟推崇荀子，其源即可以上溯至戴震、钱大昕诸人。乾嘉时代的考证大师们并不是人人都有意要倡导一种非正统或反正统的思想运动，但是他们研究所及，竟不期然而然地给后来的新思想运动创造了条件。戴震“以理杀人”之说，在近代首先是由章炳麟发现的，到了“五四”时代更自然而然地和“吃人礼教”的口号合流了。五四运动自另有其中国传统的根源，决不是西方文化的挑战这一点可以完全解释得清楚的。当然，不可否认地，如果没有外力的冲击，所谓新文化运动也许根本就发展不起来。我在开始已说明，本文的目的并不在于翻案，只不过是想对五四运动和中国传统之间的关系予以初步澄清而已。

但问题尚不止此，五四运动之所以终于发展成为那样一种特殊的

---

〔1〕 钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页54（商务，1937年）。
〔2〕 毛泽东早年即服膺颜元之学，见李璜，《学钝室回忆录》，传记文学社，1973年，页36—39。
〔3〕 《胡适文存》第三集，卷七，页598—599。

形态，以至于它所悬的两个主要目标——民主与科学——到今天尚未能充分地实现，这更是与中国的传统有密切的关系。我在旧作中讨论现代化与传统的接榫问题，曾引佛烈德（Carl J. Friedrich）的话说：

> 这里面涉及了创造性那个因素，及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内，不单是宪法之类才与政治传统有关，更要紧的是思想的模式（Modes of thinking）。[1]

关于传统"思想模式"在五四运动中所发生的作用，其中一部分症结最近已由林毓生先生加以疏解。[2]这里面的问题很复杂，还值得继续深入挖掘。非常概括地说，五四运动有些地方很像贝克（Carl Becker）所分析的欧洲启蒙运动，他称之为"18 世纪哲学家的天国"。这些哲学家成功地摧毁了中古圣奥古斯汀（St. Augustine）的旧天国。但是他们虽然用了最新的建筑材料，而所建造起来的那个天国却依然如故。[3]"五四运动"也成功地摧毁了中国传统的文化秩序，但是"五四"以来的中国人尽管运用了无数新的和外来的观念，可是他们所重建的文化秩序，也还没有突破传统的格局。中国大陆上自从"四人帮"垮台以后，几乎每个知识分子都追问：何以中国的"封建"和"专制"，竟能屡经"革命"而不衰？何以在"五四"六十年之后，"民主"和"科学"今天仍是中国人所追求的目标？这

---

〔1〕《历史与思想》，台北联经出版事业公司，1976 年，页 74。

〔2〕Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, Wisconsin University Press, 1979.

〔3〕见 Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, Yale University Press, 1932。

真是十分值得反省的问题。鲁迅在“五四”时代谈到历史的时候，曾说：

> 试到中央公园去，大概总可以遇见祖母带着她孙女儿在玩的。这位祖母的模样，预示着那娃儿的将来，所以倘有谁要预知令夫人后日的丰姿，也只要看丈母，不同是当然要有些不同的，但总归相去不远，我们查帐（按：指历史）的用处就在此。……Le Bon 先生说，死人之力比生人大，诚然也有一理的，然而人类究竟进化着。……总之，读史，就愈可以觉悟中国改革之不可缓了……一改革，就无须怕孙女儿总要象点祖母那些事。[1]

我们一查五四运动的旧帐，便更觉得鲁迅的先见为不可及，当时他在中央公园所看见的孙女儿们今天不都变成老祖母了吗？

---

[1] 《这个和那个》，见《华盖集》，页137—138。

我所承受的“五四”遗产

关于“五四”，我先后已不知道写过多少篇纪念性的文字了。但那些文字都是从整体的文化史和思想史的观点写成的，不免流于空泛，其中并无切己之感。这次《中国时报》和《晚报》提出“五四”和个人的感受问题，我觉得是一个颇为别致的构想。这种写法事实上等于是写个人思想成长过程中的一个侧面，带有浓厚的“自传”意味。在这一特殊的角度下，“五四”便不再是一个笼统的“思想运动”，而是因人而异的“月映万川”了。虽然同是此“月”，映在不同的“川”中自有不同的面目。下面我将简单地说一说我个人所感受到的“五四”。

我是出生在“五四”发生的十几年以后的，根本没有受到“五四”的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段，我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年（1937）开始的。那一年我上小学一年级，从安庆逃难到故乡潜山县官庄乡，是一个典型的“穷乡僻壤”，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地度过了八年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常有，因为师资难求。所以在十六岁以前，我根本不知道有所谓“五四”其事，更不必说什么“五四”的思

想影响了。

从民国二十六年到三十五年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在十三岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代惟一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过“五四”。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连“五四”的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开“五四”的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和“五四”前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响

主要也限于中国学术传统方面。梁启超"笔锋常带感情"，他一方面批判旧传统，一方面又激动读者热爱中国文化。这是一个很微妙的"矛盾的统一"。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于"求知"的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解，和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们决不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深人的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，"五四"对我的影响大概以"求知"这一点为最深。但"求知"并不排斥"道德"，因为推动"求知"的仍是一种巨大的道德力量。我很同情"改造中国"的理想，但我始终相信"改造"必须以可靠的"知识"为起点。"求知"的精神在"五四"运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说"五四"是反传统的运动，"打倒孔家店"、"礼教吃人"、"全盘西化"等代表"五四"的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在"五四"以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中度过了八九年，那里并没有"礼教吃人"的事。中国农村其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用"礼教"或"孔家店"压迫人的情形至少并不严重。"愚昧"倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信"知识"是现代中国所最为需要。但要真正求得"知识"，我们首先便要建立起"为知识而知识"的严肃态度。

抗战胜利以后，中国知识界最流行的杂志大概是储安平所创办的

《观察》，此外还有比较偏右的《独立时论》等。但当时“五四”的潮流已转入马克思主义一途了。胡适早已被暗中“斗垮、斗臭”，不但不再是“五四”的象征，而且是“反动”、“反革命”的代表人物了。他在青年群中，特别是在北大、清华学生们的心中，早已成为一个“反面教员”了。但是左派的猛烈攻击并没有对我的思想发生什么重要的影响。他的“自由主义”还是比较能博得我的同情的。这是“五四”对于我的另一面的启示。

总之，我所承受的“五四”的遗产是很有限的，这当然和我的生活经验的限制是分不开的。由于以“知识”和“自由”为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的“打倒”情绪。因为我最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何“改造中国”的构想。

我现在当然更能认识到“五四”的限制。“五四”是一种“启蒙”的心态。即使以“知识”而言，“五四”也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再“神化”它，当然更不必“丑化”它。以我个人而言，我对于“五四”还是希望求得更深的“理解”。但这也正是“五四”所赐给我的一种“遗产”。

1988 年 4 月 29 日于普林斯顿

文艺复兴乎？启蒙运动乎？*

——一个史学家对五四运动的反思

近年来，五四运动普遍被视为中国的启蒙运动。1930年代后期与1940年代早期，中国的作家最初赋予五四运动这一新的身份(identity)时，他们显然是要借重比附（analogy）的方式对“五四”尽可能作出最高程度的礼赞。然而，在20世纪即将结束的今天，这一身份最初所蕴涵的荣耀，竟迅速地变得很可疑了。目前，吸引着史家、哲学家、文化批评家的目光的，是启蒙运动幽暗的一面。于是，以理性的观念为核心的启蒙规划，往往被许多人看做是一场“失败”，或者更糟地，是一种霸道的“宰制”(domination)。因此，很自然地，当前这股反启蒙理性的后现代狂潮已开始对“五四”规划投下了一抹阴影。

稍后我会回到启蒙运动这一问题上。现在我先要指出一项重要的事实，即在启蒙这一身份出现之前，五四运动在西方是以“中国的

* 本文英文原题“Neither Renaissance Nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement”，由江政宽译成中文。这次重印，作者做了全面修正。

文艺复兴”而广为人知的。首先，我想探讨这些比附概念的个别历史意涵，以及解释为什么“文艺复兴”最终让位给“启蒙运动”。[1]

在西方宣扬“中国的文艺复兴”的理念，胡适（1891—1962）比任何人都更为重要。1926年11月，他前往英国巡回演说时，在不同的学术机构，诸如皇家国际关系研究院（Hu 1926）、（都柏林）三一学院、牛津大学、利物浦大学，以及 Woodbrooke Settlement，反复讲述“中国的文艺复兴”。有一张演讲海报，甚至还介绍他是“中国文艺复兴之父”（参见胡适，1990，册5：1926年11月9、18、23、25、28日）。1927年1月，他抵达纽约时，在纽约市发行的《国家》（*Nation*）杂志报道说：“胡适已回到美国……他大胆提倡使用被鄙视的土语（vernacular tongue），他为中国人所做的事，正如但丁（Dante）与佩脱拉克（Petrarch）为意大利人所做的：有数以百万计的人无法精通复杂的古典语文（classic tongue），而他为这些人打开了读写能力的大门。”（胡适，1990，册6：1927年1月20日）这当然也是尊他为“中国文艺复兴之父”的另一种方式。

1933年，在芝加哥大学 Haskell 讲座的一场演说中，胡适毫不含糊地解释他所谓的“中国文艺复兴”的涵义：

> 《文艺复兴》（*Renaissance*）是1918年一群北京大学学生，为他们新发行的月刊型杂志所取的名称（按：即《新潮》的英文名称）。他们是在我国旧有传统文化中，受过良好熏陶的成熟

[1] Chow Tse-tsung(1960)简要地讨论过“文艺复兴”与“启蒙运动”的概念，以及它们对五四运动的适用范围。他视两者为“自由主义观点”的代表(pp. 338—342)。然而，Vera Schwarcz(1986)则在“五四”与“启蒙运动”之间画上等号，而未提及“文艺复兴”。同一年李泽厚(1987:7—49)在一篇讨论五四运动的著名文章里，持论相同。

> 学生；他们在当时几位教授所领导的新运动里，立即察觉到它与欧洲文艺复兴有显著的类似性。下面几个特征特别使他们回想到欧洲的文艺复兴：首先，它是一种有意识的运动，发起以人民日用语书写的新文学，取代旧式的古典文学。其次，它是有意识地反对传统文化中的许多理念与制度的运动，也是有意识地将男女个人，从传统势力的束缚中解放出来的运动。它是理性对抗传统、自由对抗权威，以及颂扬生命和人的价值以对抗压迫的一种运动。最后，说来也奇怪，倡导这一运动的人了解他们的文化遗产，但试图用现代史学批评和研究的新方法来重整这一遗产。在这个意义上说，它也是一个人文主义运动。(1934：44)

关于这一段“中国文艺复兴”起源的论述，我愿意提出几点观察。首先，1918 年，北京大学学生刊物《新潮》（*New Tide*），其英文副题是由新潮社的一位创社成员所提议。这的确是事实。然而，由于自谦的缘故，胡适没有点出一个重要事实，即从最初构想到问世，他自己实际上一直是此一深具影响力杂志的护法（傅斯年，1952）。其次，1917 年，正是胡适最早把他所提倡的文学革命比附欧洲文艺复兴。1917 年 6 月，在返国途中，当前往温哥华的火车穿越加拿大境内的洛矶山脉时，他正在阅读 Edith Sichel 的《文艺复兴》（*Renaissance*，New York and London，1915）（胡适，〔1939〕1986b，册 4：240—247）。令他相当喜悦的是，他发现，他提倡用白话对抗文言，来作为中国文学的媒介，恰好在欧洲文艺复兴时期土语文学的崛起上得到历史的印证。但丁与佩脱拉克，胡适指出，最早在他们的写作中使用土语。他特别注意到下面这个事实，虽然 Leon Battista

Alberti 已公开宣称拉丁语是“一种死的语言”，但最后还是靠 Cardinal Pietro Bembo 在 *Prose della volgar lingua* 中支持用土语取代拉丁语，才完全解决了文学语言的问题。[1]毫无疑问的，采用“文艺复兴”作为学生刊物的英文副题是出于胡适的启示。第三，上引胡适文中所列三项特征中，其第二项——“理性对抗传统”、“自由对抗权威”——在性质上显然更像是描述启蒙运动而不是文艺复兴。然而，这应该不必诧异。毕竟，尽管胡适口口声声说文艺复兴，相较于意大利人文主义，胡适更直接是法国启蒙思潮的继承者。对于他同时代的西方人而言，胡适往往使他们联想到伏尔泰（Voltaire）（Fairbank 1982：45—46；余英时，1984：62—63）。不但如此，从他针对现代世界的文化趋势所作的公开演说来看，我们得到一种清晰的印象，胡适视文艺复兴为西方现代性的真正肇端，而将所有的相继发展，诸如宗教改革、科学革命、启蒙运动、工业化、民主革命，甚至社会主义运动，都看成跟随文艺复兴而来的直线性进展，并从而不断扩大了现代性的内容。可能正是因为他强调启蒙运动上承文艺复兴而来，如上引文中的描述所示，他有时未能在两者之间划分出界线。[2]

现在，我们需要更加仔细地考察启蒙运动的概念，看看它是怎样应用在五四运动上面的。就我所知，最早从启蒙运动的角度诠释五

[1] 以后几十年关于文艺复兴时期土语文学的研究，已大大修正了土语文学与拉丁语文学势不两立的观点。15 世纪后期与 16 世纪早期，土语与新拉丁语之间是一种并立且相辅相成的关系。如果胡适采用 1917 年以后有关文艺复兴的见解，那么他也许便不得不放弃以文艺复兴比附五四了。详细的讨论，参见余英时（1976：305—308）。

[2] 然而，依 Peter Gay 的说法，尽管文艺复兴与启蒙运动之间有根本的亲近性，但差异也是无可否认的。就像 Peter Gay 所说，“一如启蒙运动，文艺复兴也借助于遥远的过去，来征服晚近的过去，但不同的是，文艺复兴在希望渺茫中建立其激进主义。的确，阅读伊拉斯谟（Erasmus）或马基维利（Machiavelli）时，无不感受到，文艺复兴也在希望渺茫中落幕：对于理性与人道的最终胜利，他们皆未显示太大的信心。”（1966：269）

四运动的，正是马克思主义者。1936年，好几位地下共产党员在上海和北京发动了“新启蒙”运动。根据1985年版《哲学大辞典》的说法，这一运动是这样界定的：

> 新启蒙运动亦称“新理性主义运动”，中国思想文化运动。在20世纪30年代为适应抗日民族斗争而展开。是五四启蒙运动的继续和发展。1936年9月至10月，由当时的共产党人先后发表《哲学的国防动员》、《中国目前的新文化运动》两文所提出，建议共同发扬“五四”的革命传统精神，号召一切爱国分子发动……一个大规模的启蒙运动，唤起广大人民的抗战与民主的觉醒。……至1937年底抗日战争全面爆发和抗日救国统一阵线形成，新启蒙运动前后进行了近一年，对廓清蒙昧和宣传抗日，起了积极的作用。(pp.676—677)

这一段文字清楚显出，共产党人之所以将五四运动重新诠释为“启蒙运动”，是因为他们当时需要一种“新启蒙”运动来执行党的新“统一阵线”的路线。引文中提到的两篇文章的作者，不是别人，正是陈伯达（1904—1989）和艾思奇（1910—1966）；两人都是在伪装下活跃于北京和上海教育与文化界的党的主要理论家。明白这一点很重要。我也必须强调，两人之中，陈伯达是个更资深、也更重要的共产党员。发动新启蒙运动的正是陈伯达。乍看之下，简直令人不解，一个实际上在中国思想界默默无闻的人，竟能只手发动一场运动，而且立即引起了北京与上海左派杂志的热烈响应。然而，一旦我们了解陈伯达的真正身份，困惑便消散了。1936年初，刘少奇（1898—1969）前往天津担任共产党地下北方局的领导时，陈伯达被

任命为宣传部的负责人。正是以这一新的身份，陈伯达借“启蒙运动”之名来运用五四遗产，完成党新近交给他的任务。用他自己的话来说，“我们要和一切忠心祖国的分子，一切爱国主义者，一切自由主义者，一切民主主义者，一切理性主义者，一切自然科学家，……结成最广泛的联合阵线”（转引自何干之，1947：207）。在此，必须指出，“我们”这一词不是一种社论式的用法，而是共产党的暗码代号。不用说，从一开始，所有来自左派报刊的正面回应都是由共产党通过其地下网络统一指挥的。不但如此，新启蒙运动与1935年著名的一二·九运动有着密切关联。有些参与者向来把一二·九看成“1919年学生运动的目标的直接延续和实现”（Schwarcz 1986：218）。然而，1935年的一二·九在一个关键性的方面，断然不同于1919年的五四。正如傅斯年（1896—1950）在1946年时所作的回忆：“五四与今天的学潮大不同。五四全是自动的，五四的那天，上午我做主席，下午扛着大旗，直赴赵家楼。所以我深知其中的内幕，那内幕便是无内幕。”（傅乐成，1969：62—63）然而，就1935年一二·九学生示威运动而言，今天我们知道，一如新启蒙运动，它也是由共产党地下基层组织细密策划与执行的。根据北方局党书记高文华（活跃于1930年代）的第一手记述：“学生动乱在一二·九运动中达到高潮。我们在北方局里支持且领导了此一爱国运动。赵升阳、柯庆施、陈伯达等同志为党中的领导。公开场合的直接领导人，则包括李昌、蒋南翔（清华大学支部书记）、林枫、姚翼林、徐冰、许德珩等同志”（高文华，1982：187；叶永烈，1990：102）。此外，1935年，在一二·九示威运动中被Edgar Snow描述为“中国的圣女贞德”的学生领袖陆璀（活跃于1930年代），在她纪念这一事件六十周年的宣传文集中，公开承认，她那时在共产党地下组织的直

接指挥下工作（陆璀，1995：7，19）。明显地，被巧妙策划来相互奥援的这两场运动——一二·九与新启蒙运动，在某种程度上不免让人联想到狭义的五四（1919年学生的示威运动）与广义的五四（胡适与新潮社所谓的“文艺复兴”）之间的关系。但是一二·九与新启蒙运动的起源都可以追溯到北方局的地下共产党组织，因此说前者是“1919年学生运动的目标的直接延续和实现”，而后者是“五四启蒙运动的继续和发展”，似乎没有什么意义。

既然新启蒙运动从最初构想开始，便是为隐匿的政治目的服务，[1]它的倡议者根本便不觉得有必要从思想根据上去证明，为什么对于五四运动而言，“启蒙运动”是比“文艺复兴”更适当的称呼。从政治观点出发，他们把五四运动与新启蒙运动两者都和爱国主义挂上了钩。依艾思奇的看法，中国的新旧启蒙运动必须以爱国主义为其主要任务（何干之，1947：209）。但是，任何熟悉欧洲启蒙运动的人都知道，将爱国主义连结到启蒙运动是何其荒谬的事。除了卢梭（Rousseau）这一可能的例外，启蒙哲士无一不是世界主义者，他们自任的天职是：陶冶人类、启迪人类和提高人类的尊贵，而非提升国家利益（Gay 1966：13—14）。

---

[1] 根据可确定为1936年后期中国共产党的可靠档案，中国共产党在1936年9月以两种重要的方式改变其路线。首先，它采取一种推动中国“民主共和”的温和策略，取代无产阶级革命。其次，在战略上它呼吁结束内战，尽一切可能与中国的所有政党和团体，建立一种“统一阵线”。胡适于1940年获得此一档案，当时他是驻美大使（参见册6，《中共的策略路线》，胡适，1990：未标页码）。毛泽东在1937年5月的记述，印证了此一档案的可靠性（1969，册1：233、246—247，注6）。1936年9月，陈伯达和艾思奇发动新启蒙运动，而共产党的新路线也刚好在那时候开始，这绝非是巧合。此外，那时为共产党工作的青年作家王元化告诉我们，1938年前后，共产党突然决定禁止“启蒙运动”这一名称，从而造成新启蒙运动唐突地结束，这也是极具启示性的（林毓生等，1989：3）。

有趣的是，中国的马克思主义者一般说来对启蒙运动的偏好，远甚于文艺复兴。较早的作者不论以文艺复兴跟中国史的哪一段时期作对照，他们都照例把这一比附改为启蒙运动。除了五四的例子之外，还有另外一个范例。梁启超（1875—1929）在其早期和晚期的生涯中，坚持将清代学术思想史界定为中国的“文艺复兴时代”（Liang Ch'ich'ao 1959：14）。但马克思主义史家侯外庐（1906—1988）不接受梁启超的比附，取而代之地，他持续又有系统地把同一时期诠释为“启蒙运动早期”（1956）。那么，我们必须追问：中国的马克思主义者为何如此着迷于启蒙运动的理念呢？我想大胆提出一些看法。首先，依马克思主义的历史理论，当中国进入资本主义的历史阶段，势必经历类似于法国启蒙运动的一种大规模布尔乔亚意识的社会表现（expression）。五四作为一种思想运动，相当符合这一框架。其次，狄德罗（Diderot）曾写信给伏尔泰，称赞他“在我们心中”激发出“一种对说谎、无知、伪善、盲目崇拜、专制的强烈憎恨”（转引自 Becker 1932：92）。很多五四知识分子的打破偶像与反孔教的文字，具有类似的特质（何干之，1947：122—133）。对中国马克思主义者特别具有吸引力的，正是五四的这一破坏面。第三，中国的马克思主义者都是拥护革命的。他们注意到，欧洲各国的启蒙运动，往往是政治革命的前驱，因此他们也需要某种启蒙运动来证明他们在中国提倡革命的正当性（何干之，1947：97）。根据上述的分析，我倾向于认为，中国的马克思主义者不断由启蒙运动的观点重新界定五四，并不是对历史作任意性的解读。相反地，他们可能出于这一信念，即与文艺复兴相比，启蒙运动更有利于为他们的政治激进主义服务，因而作了一种蓄意而又经过精打细算的选择，毕竟文艺复兴太过遥远、也太过温和，对他们所向往的革命没有直接又实际的

关联。

基于同一理由，我们也必须严肃看待胡适与其他自由主义者所赏识的文艺复兴。从1917年起，胡适始终坚持，五四运动作为一种思想或文化运动，必须被理解为中国的文艺复兴运动。这不仅因为他提倡以白话文作为现代文学的媒介，而且更重要的是因为他对历史连续性有深刻的体认。对他而言，“文艺复兴”暗示着革新，而非破坏中国的传统（胡适，〔1970〕1986f）。尽管胡适经常有猛烈的批评，但他对包括儒学在内的中国传统的抗拒，远非全面的。他深信，文艺复兴含有一个中心观念，即有可能把新生命吹进中国的古文明。早在1917年，他清晰地陈述此一问题如下：“我们如何才能找到一种最好的方式来吸收现代文明，使它与我们自己所创造的文明配合、协调且又连结呢?”他那时提出的解决之道是：“端赖新中国思想领导人的先见之明与历史连续感，同时也有赖于机智与技巧，使他们能将世界文明与我们自己的文明里最好的事物作成功的连结”（转引自 Grieder 1970：160—161）。这听起来，完全不像是要和中国的过去全面决裂的呼声。后来，他在1933年从具体的角度陈述，什么是每一文明里“最好的事物”，以及两者间何以能够有技巧地“连结”：“慢慢地、静悄悄地，但也很显然地，中国的文艺复兴变成了一种实在。此一重生的产物带有可疑的西方的外貌。但是，刮掉其表面，你便会发现，它的构成要素本质上是中国的根柢，因大量的风化与腐蚀才会使得重要处更加清楚——由于接触新世界的科学与民主的文明，使中国的人文主义与理性主义复活起来。”（Hu 1934：ix-x）事后看来，对于这位“无可救药的乐观主义者”——这是胡适的朋友给他的称号——的过早的乐观，我们忍不住会发笑。然而，即使在生命的尽头，他的信心依旧没有动摇。1960年7月，在华盛顿大学举办的中

美学术合作会议上，他以“中国传统与未来”（The Chinese Tradition and the Future）为题所作的公开演说中，最后一次试图将文艺复兴的概念，有系统地应用到中国史上。他对五四之前的中国历史，总计区分出三次文艺复兴。第一次是第8与第9世纪中国文学的文艺复兴，那时白话开始出现在禅僧的诗与语录中。第二次文艺复兴出现在哲学。这里，他主要是指第11与第12世纪新儒学的崛起。第三次文艺复兴是第17与第18世纪的“学术复兴”，那时人文学者开始使用“科学方法”大规模研究古籍与史籍。在此，明显的是，他接受了上文提及的梁启超关于清代学术思想史的诠释（Hu 1960：17—18）。[1]问题不在于我们是否能接受他围绕“文艺复兴”的主轴所编织出关于中国史的大叙事。这里特别值得注意的是：与他彻底反传统的公众形象相反，胡适在他早期与晚期的生涯中，始终需要中国传统的某些部分，来证明他所倡导的中国文艺复兴的正当性。于是，在演讲的结尾，他带着强调下结论说：“简言之，我相信，‘中国的人文主义与理性主义’传统，不曾被毁灭，也决不可能被毁灭。”（Hu 1960：22）在1960年对于他所特别爱护的中国传统作出这样的论断，这只能是个人信念的一种表述，而不是符合当时实际的历史事实。然而，他除了坚持那一信念之外，别无选择。因为，要是那一特殊传统被毁灭了，那么五四时期的中国文艺复兴也荡然无存了。胡适和五四的文艺复兴是从头到尾合而为一的。这样一来，他自己的历史存在也完全丧失了。

为了总结这部分的讨论，让我首先指出，不能轻率地把“文艺复

[1] 胡适在1923年，首度提出中国前现代历史上有三次文艺复兴的理论，但是他对前两个文艺复兴的分期，经过往后的几十年，有了重大的修正。参见胡适，1990：1923年4月3日。

兴”与“启蒙运动”仅仅看作两个不同的比附性的概念，由人任意借用以刻画五四运动的特性。相反地，它们必须严肃地看作两种互不相容的规划（projects），各自引导出特殊的行动路线。简言之，文艺复兴原本被视为一种文化与思想的规划，反之，启蒙运动本质上是一种经过伪装的政治规划。学术自主性的概念是文艺复兴的核心。追求知识与艺术，本身根本上就是目的，不能为其他更高的目的服务，不论它们是政治的、经济的、宗教的或道德的。正因这一理由，胡适经常感到遗憾的是，1919 年，五四学生运动的爱国主义本身虽值得赞扬，然就中国文艺复兴而言，它仍旧是个不受欢迎的干扰。因为，五四学生运动标示了中国学术界政治化的肇端，从而在现代中国学术自主性能够牢固建立以前，便破坏了它（胡适，〔1970〕1986e）。相对而言，中国马克思主义者所构思的启蒙运动规划，最终则是革命导向的。由于彻底强调爱国主义与民族解放，新启蒙运动的马克思主义提倡者，只认可文化与思想为革命服务的意识形态功能。总的来说，学术自主性的理念与他们是无缘的。无怪乎毛泽东（1893—1976）对五四的看法，与胡适大相径庭。他的最高赞美是保留给 1919 年的五四学生运动，因为依照他的看法，这一运动导致了 1925—1927 年的革命（毛泽东，1969，册 2：659—660；李长之，1946：38—39）。讽刺的是，甚至新启蒙运动本身也证明是“错误的意识”。一旦完成了统一阵线的任务之后，它便消失了。直到 1970 年代的尾阑，启蒙运动的理念才再一次浮现，因为那时共产党在全新的环境下，需要“思想再解放”来调整自己。

时间上，文艺复兴概念的流行比启蒙运动早二十年，最后却让位给后者。或许，与其说是缘于作为五四运动描述词的启蒙运动具有内在的价值，不如说是因为中国人在心态上的激进化（radicaliza-

tion）了。中国的民族危机在1930年代持续深化时，深植于英美自由主义的文艺复兴规划并不能适应当时的中国现状。马克思激进主义，一方面与民族主义结合，另·一方面又隐匿于启蒙运动的背后，则对全中国的学生中的活跃分子有着极大的吸引力。在新一代的大学生之间，文艺复兴的理念已不像1918年那样，能够激起巨大的共鸣了。

上文，我勾勒了五四运动中，由文艺复兴与启蒙运动所呈现的两种对照的规划。尽管“启蒙运动”这-一词语直到1936年才用之于五四，但马克思主义的规划本身在1920年已经启动，至少，那时陈独秀（1879—1942）把深具影响力的《新青年》（亦称作*La Jeunesse*）从北京移到上海，也把杂志转型为“《苏联》（*Soviet Russia*）”——亦即纽约共产党周报——“的中国版”（Chow 1960：250）。这也使得新青年社之中，陈独秀领导下的左翼，与北京以胡适为首的自由派右翼之间，产生了分裂。自此，左翼开始积极地参与不断扩大群众的组织与动员，将五四转向政治革命，反之，自由派人士继续在文化与思想畛域，发展原先的文艺复兴规划。

现在，关于文艺复兴规划，我必须作进一步的厘清。晚近以启蒙运动替代文艺复兴来作为五四的描述，一如上文所言，根本上缘于1930年代中国马克思主义者的努力。基于这一原因，我认为，在五四作为启蒙运动的马克思主义诠释，与五四作为文艺复兴的自由主义诠释之间，作一鲜明的对照是很有用的。我所指的“启蒙运动规划”因而实质上是马克思主义规划。但我绝非暗示说，从启蒙运动的角度理解五四的人，都必然同意马克思主义的观点。正如我在上文已指出的，如果一定要在五四与启蒙运动之间作某种比附，我们不难找到许多令人信服的理由；不过在历史研究中是不是必须采用比附

的研究方式，其本身则是大有问题的。有趣的是，胡适的另一及门弟子，也是《新潮》创办人之一的罗家伦（1897—1969），在很多年后，也将五四与启蒙运动相提并论。他说："五四是代表新文化意识的觉醒。……正似18世纪欧洲的启明运动……18世纪欧洲的启明运动的健者如伏台尔、卢骚、第德罗、孟德斯鸠等以猛烈的批评，来廓清陈腐思想的障碍，而以科学的态度、自由的精神，不仅重定文学哲学的趋向，而且审核政治社会的制度。"（转引自 Schwarcz 1986：256）[1]罗家伦舍文艺复兴而运用启蒙运动来作比附，最有可能是受李长之（1910—1978）的影响。1940年代罗家伦任中央大学校长期间，李长之正在那里执教。

对于中国和欧洲的文学与哲学传统同样熟悉的李长之评论五四作为一种文化运动，提出了别开生面的观察。他从学术思想的角度出发，仔细衡量了上述两种关于五四的比附概念的正反议论，得出结论说：与五四真正相似的并非文艺复兴，而是启蒙运动。但他得到这一结论，跟马克思主义的新启蒙运动毫无关联，而且是基于完全不同的理由。他是要颂扬文艺复兴，贬低启蒙运动。根据他的看法，五四心态是理性的、批判的、怀疑的、破除偶像的、实践的、科学的以及反形而上学的，就这些特征而论，将五四等同于启蒙运动是完全持之有故的。然而，这种启蒙运动心态的主要困境在于肤浅；它无法欣赏任何思想深邃的事物。于是，在哲学上，杜威（Dewey）、赫胥黎（Huxley）、达尔文（Darwin）与马克思（Marx）风行一时，而柏拉图（Plato）、康德（Kant）与黑格尔（Hegel）则无人问

[1] 许孝炎在1920—1926年间是北京大学的学生。1973年5月4日，他在香港的演说里，也将五四文化运动特征化为"启蒙运动"（参见周阳山编，1979：679—685）。

律。他进一步指出，五四的精神与文艺复兴正好相反，因为文艺复兴在定义上是古典传统的回归与复兴。五四的知识分子表明他们既不欣赏自己的旧传统，也不了解西方的古典文化。孔子被猛烈地抨击为“封建秩序”的辩护者，至于柏拉图则被摒之为纯粹的“玄学家”。西方学者为胡适贴上“中国文艺复兴之父”的标签，便是一种误称的典型例子。尽管李长之有严厉的批评，但我必须接着补充说，他对于五四作为一种文化运动，并非全然持否定的态度。五四通过破坏工作，清扫了旧文化的基础，从而为中国开启了文化重建的真正可能性。但重要的是，他总结道：必须超越启蒙运动，开启真正的中国文艺复兴（李长之，1946：14—22）。他对“文艺复兴规划”的修正版本，在战火弥漫、政治两极化的1940年代中国的思想界，似乎未引起热烈回响。但是，今天新一代的中国知识分子逐渐摆脱马克思主义的实证思维模式，踏上人文科学的“诠释转向”（interpretive turn），却开始对他的论点发出一种共鸣的声音（参见李振声，1995；Hiley，Bohman and Schusterm an 1991）。

关于李长之对五四的重新评价，我特别感到兴趣的是：他公开承认，五四作为一种文化运动，首先必须清楚地理解为一种文化外借的运动；或者用他的话说，一种移植西方文化到中国的运动，然而并没有在中国的土壤中生根（1946：12—13，19—20）。当然，这是一个明显的事实。为什么我竟重视这一人人皆知的事实呢？我相信，基于几种理由，它值得注意。第一，就我所知，没有人如此强调，且这么严肃地陈述这一浅显的事实。其次，这一陈述基本上是对的，但仍不免有点误导：我们不禁要问：难道五四时期激动了无数中国知识分子的那些西方观念和理论，都是一些不相干的舶来品，在当时中国的文化现实中完全没有任何立足点吗？ 我在其他地方也曾试图说

明，19世纪晚期与20世纪早期的中国知识分子，一般说来，会真正热心回应的，只有在他们自己的传统里产生回响的那些西方价值与理念（余英时，1995）。最后，这一浅显的事实根本动摇了在五四与文艺复兴或启蒙运动之间建立比附的基础。原因不难找寻：在它自己的历史脉络中，无论是文艺复兴还是启蒙运动都不是文化外借的结果；两者都是欧洲文化历经好几世纪的内在发展与成长之后才开花结果的。为了厘清五四作为一种文化运动的性质，我想进一步评论的正是最后这一点。

首先，我提议在中国史的研究中，完全抛弃比附。如果我们既不承认历史有通则，也不视欧洲历史经验的独特形态为所有非西方社会的普遍模式，那么我们又何须提出关于中国史上是否有文艺复兴或启蒙运动这类的问题呢？我们只要如实地发掘五四运动的真相，便足够了。一如李长之正确观察到的，它首先是回应西方理念刺激的一种文化运动。五四的知识分子确实有意识地从文艺复兴与启蒙运动那里借来了若干理念。正因如此，我们无论用两者之中的任何一个来诠释五四，都可以言之成理。但同一段时期，除了文艺复兴与启蒙运动之外，各式各样不同时代的西方观念和价值也被引介到中国。这一简单事实便足以说明：五四既非中国的文艺复兴，也非中国的启蒙运动。要是我们把比附的思考推展至其逻辑的极端，那么我们势必要把好几世纪的欧洲历史，挤进20世纪中国的十年或二十年之内，不用说，这是极其荒谬的。

一旦我们不再固执于死板的比附，我们便能够开始从五四本身的角度去了解五四。在我稍早对20世纪中国的激进化所作的研究中，我指出，五四期间，以1917年的文学革命为嚆矢，现代中国在激进主义的发展过程里，发生了某种典范的变迁（paradigmatic

change)。从那时候开始，不论批判传统或提倡变革，中国的知识分子几乎必然地诉诸某些西方理念、价值或制度，以作为正当性的最终根据（Yu 1993：130）。在当前讨论的脉络中，我还要补充一句，相同的原则也适用于五四时期的中国守旧派，因他们在维护中国传统时，也多半求助于西方的作者。李长之将五四界定为西方文化向中国移植，也涵有这个意思，即西方文化从此在中国成为一切判断的标准。如果我们把“启蒙”的概念当做一个隐喻，而不用之于比附，我们可以说，五四在一个最基本意义上与欧洲的启蒙运动截然不同。启蒙运动的哲士在抨击基督教、经院哲学与“黑暗”中古时，他们是用古希腊和罗马经典来武装自己的。换句话说，他们接受了西方内在之光的引导。相形之下，为了见到白昼的光明，五四知识分子必须走出黑暗的洞穴——中国，而引导他们的光照则来自外部——西方。或者，借用毛泽东的名言，“19世纪以来”，中国一直“向西方寻找真理”。

初期，五四也以“新文化”或“新思潮”的名称在中国广泛流行，而这样的名称反而比“文艺复兴”或“启蒙运动”似乎更能表达历史真相，也比较不会引起误解。事实上，以“新文化”等同于五四，至少在中文著作里，比起其他用语，更有坚实的基础。在这一关联上，我想用胡适的定义作出发点，来重新考察新文化这个观念及其在中国20世纪思想史上的地位。1919年，胡适的《新思潮的意义》一文，开宗明义即点出，“新思潮的根本意义只是一种新态度”，这种新态度可叫做“评判的态度”。该文稍后继续列举了三个特定的任务，并在下述的评判精神指引下加以实践：首先是“研究问题”。中国有很多具体的问题——社会的、政治的、宗教的、文学的等等——都需要我们立即关切。必须评判地研究它们，才能找出解决之

道。其次，输入西方的新思想、新学术、新文学、新信仰。它们不但满足中国知识分子的精神需求，而且在他们找寻中国具体问题的解决之道的过程中，可以提供理论引导。第三，则是在“整理国故”这一吸引人的口号之下，应用批判精神来研究中国的思想传统。为了自我了解，必须评判且有条理系统地重新考察中国的旧传统。惟有如此，我们才能透过历史观点，对我们自己不同部分的文化遗产，有一客观的理解，并决定它们的价值。最后，该文总结道，新文化运动的最终目的是再造中国文明（胡适，〔1930〕1986c：41—50）。

在此，胡适所提出的新文化规划是以最广阔的视野并在极高的层次上构想出来的。以这种方式定义的新文化运动，不仅仅是提倡西方价值与理念，诸如民主、科学、个人的自主性、女子解放等等；它的中心意义也不是局限于谴责中国传统，包括儒家的理论与实际在内。从他的观点来看，所有上述的实际问题——项目是无尽的——好像都可以纳入“研究问题”的范畴。然而，胡适一方面在提倡输入西方思潮与学术的同时，另一方面也着手“整理国故”；他似乎回到1917年提出的主题，亦即如何“将西方文明与我们自己文明里最好的事物作成功的连结”。在此，我不打算详评胡适的文章。相反地，我只想以它作为出发点，指出探究五四思想史的一种新方式。

如果新思潮或新文化的中心意义是在批判精神指引之下研究西学与中学，而研究的目的又是使二者互相阐明以求最后获得一种创造性的综合，那么“新文化”或“新思潮”的概念便必须扩大到可以包括参加了五四运动的每一个活跃分子。这样一来，我们便立即发现：当时批评五四的所谓“守旧派”，也和他们“进步的”对手一样，不但具有批判的精神而且也采取了西化的立场。姑举一例以说明我的论点。根据一般的看法，梁漱溟（1893—1988）是文化“守旧派”的

一位典型代表。但是，他的名著《东西文化及其哲学》是否也当看作1920年新文化的一部分呢？令人讶异的是，胡适在1926年针对“中国文艺复兴”的演讲中，提出对该书的看法：

> 在历史上我们首度察觉到一种新的态度，一种了解现代文明基本意义的欲望，以及了解西方文明背后的哲学。让我引用中国学者梁漱溟的作品，作为此一新意识的最佳范例。……他呼唤出对新时代的思慕。他的著作受到广泛的阅读，而且从那时起，便有很多著作撰写同一主题。……我可以指出，在这些讨论中，一方面我们发现了一种完全新颖的态度，一种坦白承认我们自己缺点的态度，而这种缺点也是所有东方文明的缺点；另一方面，一种对西方文明的精神求了解的坦率而真诚的态度，不只是了解它的物质繁荣，而且是它所提供的精神的可能性。(Hu 1926：273—274；亦参见冯友兰，1984：201)

我征引胡适的文字稍长，因为他的话对于我的论点是一个重要而又直接的印证。他在梁漱溟的作品中所察见的“新态度”，恰恰和他在1919年“新思潮的根本意义”中所描述的完全一致。胡适在这里已明白承认，梁漱溟对东西文化及其哲学的研究正是所谓的中国文艺复兴的一个构成部分。

以下，我想引用梅光迪（1890—1945）的例子，支持我的主张。众所周知，梅光迪是胡适青年时期最亲密的朋友之一，由于梅光迪极端反对文学运动，他们在1917年才变成激烈的思想对手。

梅光迪与吴宓（1894—1978）同是白璧德（Irving Babbitt）重要的中国门徒。1922年，他们两人所创办的《学衡》（1922—1933），

正如1934年一位中国作家所生动描述的，支持“任何胡适博士反对的事物。《学衡》揭橥的目的……是对抗白话运动，且竭力支持固有的写作方式。它是一场失败的战役，然而终不失为一场英勇的奋斗”（温源宁〔1934〕1990：27）。因此，梅光迪与《学衡》被胡适与鲁迅（1881—1936）等五四领袖轻蔑地斥之为顽固的胡闹（Chow 1960：282；参见鲁迅，1973，册2：98—101、114—116）。我们似乎可以由此断定，梅光迪不但把他自己放在五四时期新文化之外，而且也是新文化最无情的一个敌人。然而，最近梅光迪致胡适的四十五封信第一次刊布了，这些信使我们对他与后来胡适所推动的新文化之间的关系，有了全然不同的认识。细节不必详究，以下我只报告几点我认为是有意义的发现。

首先，1911年起，梅光迪写了几封长信给胡适，讨论现代中国的儒学问题。此时，可能由于还笼罩在父亲的影响下，胡适在相当大程度上仍是程朱理学的信徒。梅光迪激烈抨击程朱的正统，并且敦促胡适转向颜元（1635—1704）与李塨（1659—1733）之学。他认定颜李所强调社会与政治实践，在孔孟原始教义中具有核心的重要性，与程朱理学的玄想恰恰相反（耿云志辑，1994，册33：313—322、327—333、398—399）。一开始，胡适抗拒这种建议（〔1927〕1986a，册1：73、75）；然而，这为他十几年后热心提倡颜李学派播下了种子（〔1927〕1986a：3—8）。

其次，梅光迪不仅相当不满汉儒和宋儒，而且也严厉批评当时中国极为风行的国粹派，认为他们仍旧不加批判地接受传统的经典注解（耿云志辑，1994，册33：387—389）。他的目标在于儒学传统与西方文化的高度综合。这势必要两个阶段才能实现：彻底净化过去两千年来的儒学传统，以及牢固掌握欧学，探其文化之源。他说，中

国古籍现在必须根据西方的知识分类如文学、哲学、法学等等来重新加以研究（耿云志辑，1994，册33：334—336）。

第三，在1916年3月19日的信中，梅光迪说："将来能稍输入西洋文学智识，而以新眼光评判固有文学，示将来者以津梁，于愿足矣。……来论宋元文学，甚启聋聩，文学革命自当从'民间文学'（folk，popular poetry，spoken language）入手，此无待言。惟非经一番大战争不可，骤言俚俗文学必为旧派文学所讪笑、攻击，但我辈正欢迎其讪笑、攻击耳。"（耿云志辑，1994，册33：436—437）由这封信看来，尽管梅光迪极不同意胡适的文学品味，但在胡适的文学革命早期，他事实上是个热忱的参与者。此外，我也把胡适所引用的梅光迪来信，与原文作过详细核对。毫无疑问，胡的引文断章取义，以致把梅光迪塑造成文学革命的反面人物。在这些信里，梅光迪不断试图把他的立场向胡适说清楚：他同情文学革命，但是无所节制地美化白话，他则无法赞同。他斩钉截铁地告诉胡适，他在破除偶像上不输给胡适（耿云志辑，1994，册33：450）；他不轻易附和文学与艺术的"新潮流"，并非他"守旧"，而是因为他"too skeptical，too independent"（太过怀疑，也太富于独立精神。译按：这两句话在梅氏原信中本是英文）（耿云志辑，1994，册33：443）。根据这些新证据，我们几乎可以肯定，正是胡适在论辩中不断滋长的激进主义，才一步一步地把梅光迪推向极端的保守主义。然而，要是梅光迪在1952年还活着的话，他也许会有一种沉冤昭雪的快意，因为那时候，轮到胡适对于美国学院里的"新诗"和"新文学"发生彻底的厌恶了（1990，册17：1952年2月25日）。

最后，梅光迪的政治与社会观一如胡适，始终是稳健的自由派。他自始支持共和革命，后来袁世凯（1859—1916）背叛民国，他是完

全同情国民党的。对于胡适在美国的杂志上发表反对袁世凯的声明，他虽与胡适在文学与哲学上有重大分歧，却仍然向胡适表示敬意。他甚至主动写信给革命领导人黄兴（1874—1916），推荐任命胡适为共和事业的发言人。用他自己的话来说，“足下为民党，多为文字，以转移此邦诸议，有为胡君适之者，久兼中西语，留学界中，绝无仅有”（耿云志辑，1994，册33：437—438）。在1916年12月28日的信中，他继续针对文学革命与胡适辩论，他以和解的声调，试图在一般“人生观”上，与胡适达成基本共识。他诚挚地建议胡适，他的白璧德式人文主义与胡适的杜威式实验主义，彼此间所具有的共同处，远大过差异处。两者皆支持改革，惟有一个重大的差别：白璧德认为，应从个人着手，而后逐渐扩展至全社会；而杜威似乎对这种改革流程，采取相反的看法（耿云志辑，1994，册33：464—466）。此外，尽管强烈回护孔孟的道德信念，梅光迪彻底拒绝作为一种政治意识形态的帝国儒学。他责难汉宋儒者将儒教曲解为替专制政治与社会不均服务，也一再谴责“三纲”的说法（耿云志辑，1994，册33：374—375、384—387）。像这类的反传统的激论如果也出现在《新青年》里，不会有人想到，这些说法的作者身份是个《学衡》的创刊成员。这解释了为何迟至1922年，他还毫不犹豫、不隐瞒地称赞胡适的自由主义政治观（胡适，〔1924〕1986d：61）。

梅光迪与《学衡》的例子提出了一个严肃的问题，亦即五四时期新文化的真正身份。首要的是，假使一如胡适的定义所提示，新文化由输入中国的西方理念组成，那么对中国五四思想界而言，明显地，白璧德式的人文主义正好与杜威式的实验主义同样“新颖”。就某种意义说，胡适及其追随者与梅光迪和《学衡》之间的冲突，或可视为杜威式的实验主义与白璧德式的人文主义之间，从美国移转到中

国来了。[1]这相当正常，因为在文化外借的过程中，只要有人拾取了一种外来思想，便不可能不引起另一个人对于这一思想的对立面的注意。那么我们能够视白璧德式人文主义，为五四时期新文化的一部分吗？至少，五四运动的著名成员梁实秋（1901—1987）与林语堂（1895—1976），都以肯定的语气答复了这个问题。1924—1925年，梁实秋在白璧德的门下作研究，他回到中国后，对白璧德的古典人文主义深为信服。1920年代晚期，他选收了许多《学衡》上的文章，主编了一本讨论白璧德的文集，且以《白璧德与人文主义》的书名刊行。该指出的是，发行者不是别人，正是上海的新月社，这是当时以胡适为护法的新文化的根据地（梁实秋，〔1963〕1969：57—64）。1919—1920年间，在哈佛跟随白璧德作研究的林语堂，也写信告诉胡适，与白璧德谈话的期间，他察觉到胡适对白璧德的观点有某些误解。然而，他补充说，白璧德虽说反对每一现代事物，但他对视最新为最好这种尚新心态（neoteric mentality）的批评仍旧是对的。对林语堂而言，中国文学革命能在白璧德与梅光迪这类人身上得到一种自觉而又具反思性的抗争，是一件大好事（耿云志辑，1994，册33：314—315）。胡适与鲁迅把梅光迪和《学衡》完全摒在新文化之外，不用说，梁实秋和林语堂显然没有抱持这种党派的精

---

〔1〕 Thomas R. Nevin将白璧德与杜威作了以下的对比："他重视意志，而以理智为其伙伴，这使他与当时主导性的哲学趋势，特别是受杜威影响的那些趋势，有着一种互相协调的基础。但白璧德的焦点在于内心与个人，是对于潮流的反抗。他轻蔑解决问题的科学技术，然而他也担心其对人文价值的侵蚀。他认为，同时代的'工具论者'与工程师的乐观主义，无确定根据，又误人歧途，因为不论如何灵巧规划或付诸实验，始终没有任何社会能够躲开人性脆弱的大问题。希腊悲剧诗人、但丁与歌德（Goethe）的作品以及人文修养均衡者的智慧无不显示出：人性的脆弱是无法消除的。（1984：147）"。这段话完全适用于梅光迪与胡适之间的思想紧张关系，包括前者试图让他的白璧德式人文主义与胡适的杜威式实验主义作调和。

神。有趣的是，正如美国1980年代以降，对白璧德重新产生若干兴趣（Nevin 1984；Schlesinger 1986），1970年代以降，中国的知识分子也重新发现了梅光迪和《学衡》（侯健，1974；林丽月，1979；李赋宁、孙天义、蔡恒编，1990）。现在，似乎愈来愈有必要在陈独秀与鲁迅的激进主义和胡适的自由主义之外，将梅光迪和吴宓的文化保守主义，置于与五四新文化的同一的论述结构之中（林丽月，1979：396—402；乐黛云，1990：255、264—266）。

在结束我的反思之前，我想稍微谈谈胡适的新文化规划的另一部分——“整理国故”。这是一个对于中国传统所有方面进行历史研究的广大领域。如果我们必须将“国故”学者包括在五四新文化之内，那么“新文化”这一概念便更不能不随之扩大了。举几个例子便足以说明问题。普遍被认为是最具“科学心灵”与原创性的古代史家之一的王国维（1877—1927），政治上是效忠清廷，文化上则是极度守旧。重要的中古专家陈寅恪（1890—1969），政治上与文化上都是保守主义者，终其一生未尝以白话文写作。但是另一方面他又毫不讳饰地指出，自先秦以降，中国不只在科学方面，而且在哲学与艺术方面也不如西方（吴学昭，1992：9—13）。中国佛学史权威汤用彤（1893—1964），实际上是《学衡》的撰稿人，而且，一如陈寅恪，始终使用文言文写作。不用说，他们三人都不同情狭义与广义的五四运动。但在国故领域，胡适对他们都推崇有加，也在他们身上找到一种精神的契合。他们对胡适也偶尔予以善意的回报。我们如以狭义的五四标准来衡量“国故”学者，诸如白话文、实证主义心态、反传统主义、政治激进主义或自由主义、伦理相对主义、社会平均主义、个人主义等等，那么他们之中的大多数而且是最有成就的都必须排除在这时期的新文化之外。这样一来，所谓新

文化还剩下什么呢？ 那将只剩下一个纯文字的世界，在这个世界中唯有意识形态冲突的种种胡言乱语，而思想和知识却不可想像的贫乏。

贝尔（Daniel Bell）曾描述自己为“经济上的社会主义者，政治上的自由主义者以及文化上的保守主义者”（Bell 1978：xi）。我相信，同样的描述方式——当然，有非常多种可能的组合，——也可以用之于概括五四时期的中国知识分子。对不同的人而言，五四始终是也仍旧是很多不同的事物。对我而言，根本上它是一个文化矛盾的年代，而矛盾则注定是多重面相的（multidimensional），也是多重方向的（multidirectional）。我无论如何也没有办法把它看做是一个单纯而又融贯的运动，导向某一预定的结局，好像受到一种历史的铁则的支配一样。在我看来，每一个五四知识分子都似乎是独特的，他们之中，很多人都随时在改变自己的想法，既快速，又剧烈。一如革命前的俄国知识分子，他们“可以是早晨的西化派，下午的斯拉夫文化拥护者（Slavophil），而晚餐后则批评一切”（Greenfeld 1992：270），五四的知识分子，即使不是在几天和几星期之内，也能在几个月的期间里不断移转他的立场。当然，在广义的五四运动中，我们也未尝不能模糊地看出若干较大的思想类型和某些理念模式。但是，整体而言，概括论断这些类型和理念则是极端危险的。强森（Samuel Johnson）将启蒙运动中的文人共和国描述为“心灵社群”（community of mind）的展现，因为在那个共和国里有某种共同的核心（转引自 Gay 1966：39）。因此，所谓“启蒙运动规划”当然是一个可以谈论的题目。（MacIntyre 1984：117—118；Bernstein 1992：202—208）。但对照之下，五四的思想世界由很多变动中的心灵社群所构成。于是，不仅有许多不断变动又经常彼此冲突的五四

规划，而且每一规划也有不同的版本。或许，关于五四我们只能作出下面这个最安全的概括论断：五四必须通过它的多重面相性和多重方向性来获得理解。

征引书目

《哲学大辞典》（上海：辞书，1985）

毛泽东

1969 《毛泽东选集》（北京：人民），共四册

何干之

1947 《中国启蒙运动史》（上海：生活）

余英时

1976 《文艺复兴与人文思潮》，收入氏著，《历史与思想》（台北：联经），页305—337

1984 《中国近代思想史上的胡适》（台北：联经）

1995 《现代儒学の回顾と展望》，《中国：社会 文化》10（6月）：135—179

吴学昭

1992 《吴宓与陈寅恪》（北京：清华）

李长之

1946 《迎中国的文艺复兴》（上海：商务）

李振声

1995 《敬畏历史，尊重历史》，《读书》（七月号），页27

李赋宁、孙天义、蔡恒编

1990 《第一届吴宓学术讨论会论文选集》（西安：陕西人民教育）

李泽厚

1987 《中国现代思想史论》（北京：东方）

周阳山编

1979 《五四与中国》（台北：时报文化）

林丽月

1979 《梅光迪与新文化运动》，收入王荣祖编，《五四研究论文集》（台北：联经），页383—402

林毓生等

1989 《五四：多元的反思》（香港：三联）

侯外庐

1956 《中国早期启蒙思想史》（北京：人民）

侯 健

1974 《从文学革命到革命文学》（台北：中外文学月刊社）

胡 适

〔1927〕1986a 《戴东原的哲学》（台北：远流，再版）

〔1939〕1986b 《胡适留学日记》（台北：远流，再版），共四册

〔1930〕1986c 《胡适文选》（台北：远流，再版）

〔1924〕1986d 《我们的政治主张》（台北：远流，再版）

〔1970〕1986e 《五四运动是青年爱国的运动》，收入《胡适演讲集》（台北：远流，再版），册二，页133—134

〔1970〕1986f 《中国文艺复兴运动》，《胡适演讲集》（台北：远流，再版），册一，页178

1990 《胡适的日记》（台北：远流，再版），共十八册，原始手稿照像复制，未标页数

耿云志辑

1994 《胡适遗稿及秘藏书信》（合肥：黄山），共四十二册

高文华

1982 《1935年前后北方局的情况》，收入《中共党史资料》（北京：中共中央党校），页184—188

梁实秋

〔1963〕1969 《文学因缘》（香港：文艺书屋，再版）

梁漱溟

〔1920〕1977 《东西文化及其哲学》（台北：问学，再版）

陆　璀

1995 《晨星集》（北京：人民日报）

傅斯年

1952 《新潮之回顾与前瞻》，收入《傅孟真先生集》（台北：台湾大学），册一（上篇，甲），页210—211

傅乐成

1969 《傅孟真先生年谱》（台北：传记文学社）

冯友兰

1984 《三松堂自序》（北京：三联）

温源宁

〔1934〕1990 "Mr. Wu Mi：A Scholar and a Gentleman"（英文），收入黄士坦编，《回忆吴宓先生》（西安：陕西人民），页24—28

叶永烈

1990 《陈伯达》（香港：文化教育）

乐黛云

1990 《世界文化对话中的中国现代保守主义》，收入李赋宁、孙天义、蔡恒编，《第一届吴宓学术讨论会论文选集》（西安：陕西人民教育），页253—275

鲁　迅

1973 《鲁迅全集》（北京：人民文学），共二十册

Becker，Carl L.

1932 *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* （New

Haven: Yale University Press).

Bernstein, Richard J.

1992 *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Bell, Daniel.

1978 *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books).

Chow, Tse-tsung.

1960 *The May Fourth Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Fairbank, John K.

1982 *Chinabound: A Fifty-year Memoir* (New York: Harper & Row).

Gay, Peter.

1966 *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf).

Greenfeld, Liah.

1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Grieder, Jerome B.

1970 *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Hiley, David R., James F.Bohman and Richard Schusterman, eds.

1991 *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (Ithaca: Cornell University Press).

Hu Shih

1926 "The Renaissance in China." *Journal of the Royal Institute of International Affairs*, 5 (Nov.): 266—283.

1934 *The Chinese Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press).

1960 "The Chinese Tradition and the Future." In *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings* (Seattle: University of Washington, Department of Publications and Printing), pp.13—22.

Liang Ch'i-ch'ao

1959 *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Trans. by Immanuel C.Y. Hsu. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

MacIntyre, Alasdair C.

1984 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press).

Nevin, Thomas R.

1984 *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Schlesinger, Arthur M., Jr.

1986 "Democracy and Leadership." In his *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin Company), pp.419—436.

Schwarcz, Vera.

1986 *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth of 1919* (Berkeley: University of California Press).

Yu Ying-shih

1993 "The Radicalization of China." *Daedalus*, 122. No.2 (Spring): 125—150.

严复与中国古典文化

引 言

远在三十多年前，大概在史华慈教授《严复与西方》一书刚刚问世的时候（Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West*, Harvard University Press, 1964），我曾和他谈到严复研究的问题。因为史先生原书封面上有一行副题——“在中国配景下的西方思想”（“Western Thought in Chinese Perspective”），我建议他继续发展下去，再写一部关于严复思想和中国古典文化的专书。这样两面观察，严复在中国现代思想史上的位置便完全清楚了。史先生当时对我的建议似乎感到兴趣，但他作了一个反建议，要我去作这一尝试。这种事他也许早已忘记了，然而却留在我的意识深处。这次承辜公亮文教基金会邀约，在“严复学术研讨会”作一次专题报告，三十多年前的一次谈话忽然浮现出来了。所以我选择了这个题目。

我过去仅仅读过两三种严译，对他在译者按语中提到的中国观念

很感兴味。我也读过他身后在《学衡》上发表的七十多件《与熊纯如手札》；50年代则在香港读到曾克耑先生影印的《庄子评点》。我过去对严复的认识仅止于此。由于我的专业不是近、现代史，我从来没有打算以严复为研究的对象。几个月前收到基金会寄赠的20册《严复合集》，真是大饱眼福，颇费了一些时间把他的诗文和书札全部读过一遍，我对他的认识比以前真切多了。但这绝不能算是研究严复，因为我并没时间作系统笔记。下面我准备根据阅读的直觉印象写一个讲词纲要。所以我这篇急就章无法采取严格的学术论著方式，这是必须请大家原谅的。

一

19世纪中叶以后，由于西方势力入侵一天比一天严重，士大夫的危机意识因此也不断在深化中。在此危机意识中埋藏着一个最核心的问题，便是怎样去认识西方——当时称之为“外夷”。清廷中无论是满人贵族或汉人士大夫，都对“外夷”及其背景完全摸不着头脑。他们搜索中国的历史，只能找到“以夷制夷”这种不着边际的原则。后来进步了一点，有人（如魏源）便提出“师夷之长技以制夷”，这是因为他们心目中的“外夷”只是“船坚炮利”四个大字。其实这也不过是贾谊对付匈奴之策的修订版而已。至于实际奉命和夷人办交涉的官员，则只会运用中国官场上和社会上套交情、拉私人关系的一套手段，希望对方碍于情面，在订和约或执行政策一类的公事上面，不为已甚。费正清研究1842—1854年期间的中国沿海贸易与外交，便曾指出清廷代表耆英怎样笼络英国代表朴鼎喳（Sir Henry Pottinger），结果则是一败涂地。这也不能责怪耆英，因为他对于英国人的政策取向、意图以及外交方式都一无

所知。[1]当时有关西方世界的中文资料书也少之又少，魏源的《海国图志》（1844）和徐继畬的《瀛环志略》（1850）是最早而享有盛名的两部，也不过是西洋各国的地理介绍罢了。但是曾国藩同治六年（1867）在两江总督任上筹备与外国换条约事宜，从十月初到十一月初，他细读了两遍《瀛环志略》，因为恰好在上一年（1866）总理衙门重印了此书。曾氏在《日记》中说："近阅通商房公牍，各外洋国名茫不能知，故复一涉览耳。"（同治六年十月初五日条）试想曾国藩是当时最具通识的士大夫领袖，又身负办洋务的重任，而昧于西方如此，这情形有多么严重。

咸丰、同治时期首先强调西方学术的是冯桂芬；他在咸丰末年（1861）写了一部《校邠庐抗议》，其中一篇题为《采西学议》。他是学过西法算学的，所以知道数学在西方科学中的中心地位。但他所谓"西学"仍然仅指数学和其他自然科学与技术，他称之为"诸国富强之术"。他主张这些"富强之术"是应该用来辅助"中国伦常名教"之"原本"的。冯桂芬可以说是"中学为体，西学为用"这一著名公式的创建人，不过未直接用"体"、"用"的名词而已。我们都知道，这个公式被张之洞宣扬之后，成为晚清知识界的主导观念，而严复则是第一个起来对它进行反驳的人。

上面这一段简要的背景叙述是为了说明严复在晚清学术思想史上的地位。咸丰、同治以下，中国士大夫迫切需要认识西方，而其时无论中国学人的论著或西籍的汉译都不能满足这一需要。直到严复开始译《天演论》，这个学术思想上的大空白才填补上了。王国维在

---

[1] John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast, 1842—1854*, Harvard University Press, 1953, 2 Volumes.

1904年所写《论近年之学术界》一文是当时人的第一手资料，让我引其中一段在下面：

> 今……但论西洋之学术……至明末而数学与历学与基督教俱入中国，遂为国家所采用。然此等学术皆形下之学，与我国思想上无丝毫之关系也。咸、同以来，上海、天津所译书，大率此类。唯近七八年前，侯官严氏复所译之赫胥黎《天演论》出，一新世人之耳目。比之佛典，其殆摄摩腾之《四十二章经》乎？嗣是以后，达尔文、斯宾塞之名腾于众人之口，“物竞天择”之语见于通俗之文。顾严氏所奉者，英吉利之功利论及进化论之哲学耳。其兴味之所存，不存于纯粹哲学，而存于哲学之各分科。如经济、社会等学，其所最好者也。（见《海宁王静安先生遗书》四《静安文集》，台北商务印书馆影印本，1976年）

王国维把《天演论》比之汉末译出的《四十二章经》，就某一意义说，是很富于启示性的。佛教教义本是印度产品，但汉、晋以来，佛学不但进入了中国，并且逐渐和中国古典文化融成一体了。士大夫无论是信仰还是排斥释氏，都不能不具备一定程度的佛教知识。换句话说，佛学已是士大夫文化修养的一个基本成分了。

19世纪中叶以后，中国士大夫在思想上和实际生活中都要求对西方作为一个相异的文化系统具有基本知识，但当时西方传教机构和江南制造局所译的西书则无法承担这一任务。由于各种因缘的凑合，这个“天降大任”便落到了严复的身上。《天演论》是第一部影响到整个中国思想界的西方学术著作，正如《四十二章经》是第一部流行极广的佛经译本一样。

在进入严复的讨论之前，让我再解释一下本文所用“中国古典文化”一词的特殊涵义。刚刚说过，佛教虽是印度传来的，后来却成了中国古典文化的一部分，因此自六朝以来便有儒、释、道三教之说。同样的，严复所译的西方学术与思想，当时以最高速度进入了士大夫的“识田”（严复喜用此佛语）之中，因而为中国古典文化增加了一个崭新的层面。自此以后，无论是传统士大夫或现代知识分子，他们的“识田”中都种下了中国、印度和西方这三支源远流长的文化因子。因为此三支都源出古代，所以我称之为“古典”。概括言之，“中国古典文化”这个概念在本文中主要指清末民初中国士大夫或知识分子在精神训练过程中所取得的文化修养。我也可以称它为“elite culture”，但因“elite”译成中文总欠妥帖（如“精英”、“领导分子”之类），故只好避开。如果讨论的时限止于清末，那么“士大夫文化”自是“ elite culture”的最适当译法。但严复卒于民国十年，“士大夫”已被“知识分子”取而代之了。以上是为“中国古典文化”在此文的特殊用法作一澄清，以免读者的误会。

为了较为准确地判断严复在晚清学术思想界的贡献，我们必须从陈澧（1810—1882）关于学术的分类谈起。陈澧在同治三年（1864）与友人书中指出：

> 有士大夫之学，有博士之学；近人几无士大夫之学。士大夫之学，更要于博士之学，士大夫无学，则博士之学亦难自立矣……略观大意，士大夫之学也。《汉书·艺文志》云：“存其大体，玩经文而已。”此即所谓略观大意，不求甚解。不独士大夫之学为然，即老博士之学亦然。老博士专明一艺，其余诸书岂能求甚解哉？（《东塾集》卷四《与胡伯蓟书》）

所谓“士大夫之学”和“博士之学”的分别，简单地说，便是“通识”和“专业”的不同。博士“专明一艺”，所以是专家，其知识限于他的专业范围之内。但陈澧的“士大夫之学”则是一个新概念，和以前的人（如章学诚）所讲的“通方”不同。过去讲“通”与“专”的关系是要每一个学者都能兼具“专业”和“通识”。现在陈澧所说的“士大夫”则指政治、社会、文化各方面的领袖人才，他们和“专明一艺”的专家是两种不同类的社会角色。陈澧生在乾、嘉考证学从极盛到始衰的时代，而且又值中国内忧外患交集之际，眼见当时人才多偏于“博士”的专狭一型，不足以挽救他所关心的“世道衰乱”，因此他才希望“士大夫”能发展出一套“观大意”、“存大体”的通识之学。“士大夫”负领导政治与社会的责任，他们需要有贯通性、综合性的知识，以为判断和决定重大问题的根据。陈澧的构想与当时学术范围内所谓“通义”并不是一件事，故我说“士大夫之学”是一个新的概念。

但这个新概念在陈澧生前并未能实现。严格地说，19世纪下叶的“士大夫之学”必须兼采中西两大系统才能对“世道衰乱”发生挽救的功效。这已是当时人的一种共识。张之洞在《劝学篇》（1898年）中称之为“新旧兼学”。他说：

> 四书、五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。（“设学第三”）

姑不论“体”、“用”之说是否适当，张之洞这里所规定的内容确实反映了清末人关于“士大夫之学”的构想。与此相对照，张氏在光绪元年（1875）所刊行的《书目答问》则全是为治“博士之学”的

人而设计的，所以版本、校勘、注释都讲究得十分到家。

由此可知，晚清古典文化中存在着“士大夫之学”和“博士之学”两大类。前者的特色是通博，后者的特色是专精，但第一类中则已包括了“西艺、西政、西史”的“新学”。根据这一分类，我们可以毫不迟疑地断言：严复的突破性的成就主要在于他开辟了一个汇通中学和西学的“士大夫之学”。在“五四”新文化运动兴起以前，他的论说和译著为士大夫的革新议论树立了一个全新的典范。《时务报》时期（1896—1898）撰写《变法通议》和《西学书目表》的梁启超，对他的批评和规劝真有刻骨铭心的感受。（见《饮冰室文集之一·与严幼陵先生书》，收在《饮冰室合集》第一册，中华书局，1989年）梁氏在给康有为的信中说：“严幼陵有书来，相规甚至……此人之学实精深，彼书中言，有感动超之脑气筋者。”（见丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983，页77引）胡适一生受赫胥黎的影响最大，一直到晚年在纽约还搜求赫胥黎全集（《胡适日记》第十七册，1952年1月15日条。台北远流影印本，1990年），这当然也是受严译《天演论》之赐。梁、胡两人各自在中国近代思想史上代表了一个重要阶段，但追源溯始，他们都是在严复的典范下孕育出来的。甚至新文化运动时期展开的中西文化争论，其最初的源头也必须追溯到严复1895年的《论世变之亟》一文。这样看来，严复在清末所开创的“士大夫之学”其实也可以说是中国现代政治与文化论说的前奏曲。

严复、梁启超和胡适都属于以学术推动现代化的通才，而不是终身从事于“博士之学”的专家。

二

民国二十一年阴历除夕（西历已1933年），陈衍（1856—

1937）评论严复的旧学如下：

> 为学总须根柢经史，否则道听途说，东涂西抹，必有露马脚狐尾之日。交好中远如严幾道、林琴南，近如冒鹤亭，皆不免空疏之讥。幾道乃留洋海军学生，用夏变夷，修文偃武，半路出家，未宜苛论。（钱锺书《石语》，北京，三联书店，2002年，474页）

陈衍接着便指出林纾如何不通训诂，怎样在经学上闹出许多笑话，对于严复却就此放过了。我觉得这番话最能说明“博士之学”和“士大夫之学”的根本差别。陈衍虽以诗名家，他的学问基础确在清代经学训诂方面，而且著作不少。他生平最得意的一件事是戊戌（1898）年在张之洞幕府夜谈。张之洞卖弄渊博，引《陶渊明传》中关于“稻”、“秫”的记载，说“稻以造黄酒，秫以造烧酒”。陈衍马上引《月令》“秫稻必齐”之语，证明古已有之。张为之叹服。（见黄濬《花随人圣盦摭忆》，上海古籍出版社，1983，《补篇》，页109）这种博闻强记是清代经学家最自负的功夫。其风气已始于清初的阎若璩。从事于“博士之学”的经学家往往恃此傲视一般具通识的士大夫或擅创作的文人。陈衍说严复、林纾“空疏”，便是用“博士之学”的严格标准来衡量这两位死友。他自己也未尝不感到这样的指摘失之于“苛”，至少对于严复，他已明言“未宜苛论”。

但是换一个角度看，陈衍的话也透露出一个重要事实：他毕竟承认严复在中国传统学问的领域内已取得“我辈中人”的资格，不过以专家的标准说稍嫌“空疏”而已。相对于一个“用夏变夷、修文偃武、半路出家”的“留洋海军学生”而言，严复的成就是惊人的。这里我们不妨略追溯一下他从海军专家变成“硕学通儒”的历程（宣统

二年严复以“硕学通儒”征为资政院议员)。

严复于1879年从英伦回国以后，曾在李鸿章的水师学堂任职多年，但他的专业才能显然没有得到发挥。他在《群学肄言·译余赘语》中告诉我们：

> 不佞读此在光绪七八之交(1881—1882)，辄叹得未曾有。生平好为独往偏至之论，及此始悟其非。(《严复合集》本，页9。台北辜公亮文教基金会，1998年)

这是他在天津水师学堂总教官的第二三年，但已移情于西方社会科学。这是他在专业方面受挫折的一种反映。此后，他又屡次参加乡试，希望通过科举途径以发展抱负，但又一再落第。1910—1911年之间，他在《致梁启超》中说：

> 忆者居英伦时，与日人伊藤博文氏同窗数载，各与国事皆有同感。然伊公回国后，所学竟成大用。而兄返国后，与香涛督部首次晤面即遭冷遇。以后即始终寄人篱下，不获一展所长。相形之下，彼此何悬殊之甚耶？(《合集》本《严复未刊诗文函稿及散佚著译》，页88)

这封信的内容，以前已有流传，但原件最近始出现，十分可贵。信写得很沉痛，更证实了他的挫折感之深。1894年(光绪甲午)他在《与四弟观澜书》三中说：

> 兄北洋当差，味同嚼蜡。张香帅于兄颇有知己之言，近想

舍北就南，冀或乘时建树耳，然须明年方可举动也。（《严复文集编年》一，《合集》本，页26）

这封信恰可与上引《致梁启超》书合看。他在李鸿章手下不得意，张之洞想乘机招致他去汉口，因此他动心了。可见从1877年回国到1894年，他的抱负始终在建立功业方面，不在以学问言论与世共见。张之洞为什么“冷遇”他，今已无考。但他在第二年（1895）写《辟韩》一文，张之洞“见之大怒”。（见1897年《与五弟书》，同上，页117，参看王遽常《严幾道年谱》，上海，商务印书馆，1936，页30）如果初见在《辟韩》刊出以后，或严复在言谈中露出了文中“尊民叛君”的思想，则两人之间不能相契是毫不足异的。无论如何，严复在回国十几年中，他的奋斗目标是“立功”而非“立言”，已可由上引资料获得确定不移的结论。1895年是他从“立功”转入“立言”的关键时刻。这一年他发表了《世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等名文，影响之大，无与伦比。这是他走向“硕学通儒”的始点。

严复的中学和西学都是自修而成的，与他的海军专业毫无关系。《严幾道年谱》载：

同治二年癸亥（1863）先生十一岁，本年……同邑黄少岩布衣（昌彝）馆于家。布衣为学，汉、宋并重，著有《闽方言》等书。于是先生始治经，有家法，饫闻宋、元、明儒先学行。时与他人合赁一屋，居楼上，每夜楼下演剧，布衣辄命就寝，剧止，挑灯更读。其严如此。（页3）

这段记述最多只能说明严复在十一至十三岁时受过两年的严格训练，在国学方面打下了基础，因此后来可以继续自修（黄昌彝死在同治四年）。至于“治经，有家法”、“汉、宋并重”云云，则与严复成学后的表现不相合，未可过于认真。他的同乡后辈黄濬概括他的自修状况倒是很可信的：

> 先生博学通识，潇洒自喜，归国始治学，而至老矻矻终年，手不释卷，非近日学生所及。（《花随人圣盦摭忆》，页98）

严复在死前四个月《与熊纯如书》一〇六云：

> 还乡后，坐卧一小楼舍，看云听雨之外，有兴时稍稍临池遣日，从前所喜哲学、历史诸书，今皆不能看，亦不喜谈时事。（《文集编年》四，页1315）

这时他的病已很深，不能看书了，可证黄濬所云“至老……手不释卷”一点也没有夸张。

严复正式接触到专业以外的西方学术和思想大概始于他在英国习海军的时期，即1877—1879年。据郭嵩焘《使英日记》（1878—1879），严复此时已深感“西洋学术之精深，而苦穷年莫能殚其业”。在当时许多留学生中，他显然是最具通识而观察力也最敏锐之一人。郭氏《日记》中屡称赏他的“才分”，也担心他“气性太涉狂易”或“嫌其锋芒过露”。但历数英、法两地的高材留学生，郭嵩焘独许严宗光（复）“交涉事务，可以胜任”，并说“以之管带一船，实为枉其材”。（见《未刊诗文》附录，《合集》五，页223—237）这

些记载说明在郭氏眼中只有严复才能对西方有比较全面而深入的认识。换句话说，严复不止是一海军专家，面且是一堪任使节的通才。

由于在英伦期间严复的求知兴趣已越出专业范围，我们可以推测他回国之前也许已收藏了不少当时流行的哲学和社会科学书籍，如1881年所读的斯宾塞《群学肄言》之类。据郭嵩焘《日记》所记（同上，页223—224），严复在英伦时，不但学校课程排得十分紧密，面且课堂之外还有许多实习活动。他决不可能有太多余暇遍读课外书。所以他有系统地治西学也是归国以后的事。我们还可以进一步推测，他广读斯宾塞、赫胥黎、穆勒、亚当斯密、孟德斯鸠诸家著作，也许是因为“北洋当差，味同嚼蜡”的缘故。1894年他给长子的信，可以为证。（《文集编年》一，页24—25）

严复回国后自修中国旧学的经过，由于资料缺乏，我们也无从知其详。首先我们很容易想到，他在北洋水师时期，和当代著名文士和学人颇有过从，其中更多福建同乡，如陈宝琛、林纾、陈衍、郑孝胥等人。（参看王遽常《年谱》，页8）师友交游往往是古人成学的一个重要途径。但是以严复的经历而言，我认为他参与科举考试的事是值得重视的。从1885到1893年，他一共参加了四次乡试，因此他在三十岁至四十岁之间曾为准备考试而阅读经史等基本典籍。虽然学习八股文的写作必然也占去了相当大的一部分时间，但这一功夫仍然不失为对于运用古典文字的一种有效训练。无论如何，严复在此十年间，有系统地沉浸于举业之中，补上了他十五岁便已中断的传统教育。经过这一阶段，他虽然是“半路出家”的留学生，他在中国古典文化方面的一般修养已与同时代的士大夫没有很大的区别了。

三

严复潜修中西典籍，以今所见资料而言，大概在1881至1894这

十几年中。1881是初读斯宾塞《群学肄言》之年，上面已提过了。1894年他在《与长子严璩书》中说：

> 我近来因不与外事，得有时日多看西书，觉世间惟有此种是真实事业，必通之而后有以知天地之所以位、万物之所以化育，而治国明民之道，皆舍之莫由。但西人笃实，不尚夸张，而中国人非深通其文字者，又欲知无由，所以莫复尚之也。且其学绝驯实，不可顿悟，必层累阶级，而后有以通其微。及其既通，则八面受敌，无施不可。以中国之糟粕方之，虽其间偶有所明，而散总之异、纯杂之分、真伪之判，真有不可同日而语也。（《文集编年》一，页24—25）

这封信除透露了严复在1894年闭户读西书的事实外，还明确表达了他对中西著作的比较观，由此可见他在知识系统方面已完全心折于西方。“中国之糟粕”一语中，“糟粕”即是书的代称，出《庄子·天道》“所读者古人之糟魄”。王安石《读史》有“糟粕所传非粹美”句，即用《庄子》。《庄子》和《荆公诗》都是严复最爱好的作品，故笔下自然流露了出来。我们不能确定“糟粕”用在这里是否必含有贬义，更不敢断言它究竟指一切中国书（包括古代经典在内），还是仅指后世或当代的著作。他当时所读的西书主要是《天演论》、《群学肄言》一类作品，其系统性与逻辑性确是一般中国书所不能比的。但是他虽全面接受了西方的知识系统，却不表示他在价值系统方面也完全倒向了西方。事实上，我们都知道，他的价值系统始终未曾远离儒家轨道，仅仅作了部分的调整而已。本文不能讨论这个大问题，姑止于此。

正因为接受了西方的知识系统，他才始终强调中国古书中隐藏的道理必须通过现代西学才能得到发明。这个意思他随时随地都在发挥，所以他从不担心西学兴起会导致中国旧学的衰亡。20 世纪的中国学术界基本上是沿着这条路走下来的。至于后来所衍生的种种流弊，则可以说是“人病”而非“法病”，我们不能把责任推到他的头上。但在清末而言，这正是他对中国古典文化的一大贡献。为什么他评点的《老子》会得到夏曾佑、陈三立等人那样击节称赏？（见夏曾佑《与熊元锷二叙》，又见《致熊季廉》二七，《未刊诗文》，页 47）那当然是因为他的“评点”处处用西方的哲学、历史、宗教，甚至科学（如进化论）来阐明《老子》的现代意义。为什么 1912 年马其昶（通伯）借去他评点本的《庄子》不肯归还？（见《与熊纯如书》八，《文集编年》三，页 829）还不是因为其中所引卢梭和其他法国思想家之说是这位《庄子故》的注家所不曾梦见的？严复的新“格义”虽然未必是大家都能接受的，但是他毕竟为我们理解古书开创了一条新路，因而使中国古典文化的内容变得更丰富了。

但是严复对中国古典文化最大的贡献终在他的译书事业，而他的译书之所以获得空前的成功则是和他的文学造诣分不开的。诚如吴汝纶在《天演论》的《序》中所云：

> 文如幾道，可与言译书矣。往者释氏之入中国，中学未衰也，能者笔受，前后相望，顾其文自为一类，不与中国同。今赫胥黎之道，未知于释氏何如？然欲侪其书于太史氏杨氏之列，吾知其难也；即欲侪之唐宋作者，吾亦知其难也。严子一文之，而其书乃骎骎与晚周诸子相上下，然则文顾不重耶！（《合集》本，页 174）

吴汝纶是当时声望最高的桐城派古文大家，他说《天演论》“骎骎与晚周诸子相上下”，这才会引起不知西学为何物的士大夫竞读其书。严译畅行得力于它的古文，当时读者胡适的话最可作证：

> 严复的英文与古中文的程度都很高，他又很用心，不肯苟且……他说，“一名之立，旬月踟蹰；我罪我知，是存明哲”。严译的书，所以能成功，大部分是靠着这“一名之立，旬月踟蹰”的精神。

胡适引《群学肄言》一段译文示例之后，又说：

> 这种文字，以文章论，自然是古文的好作品；以内容论，又远胜那无数“言之无物”的古文；怪不得严译的书风行二十年了。
> (见《五十年来中国之文学》，收在《胡适作品集》第八册，台北，远流，页82—83)

胡适的名字便是从“适者生存”而来，也就是受了“一名之立，旬月踟蹰”之赐。严译名词流传至今而成为我们日常用语的，所在多有，“乌托邦”（Utopia）和“单位”（Unit）便是两个现成的例子。这是他文字锤炼的卓越表现。

严复早年便有文学才能，十五岁考马江学堂，试题《大孝终身慕父母》，他便得了第一名。（见《送沈涛园备兵淮阳》诗“尚忆垂髫十五时，一篇大孝论能奇”句下自注。《文集》，页244）但此后十几年因学海军专业，他自然没有时间在古文上用功了。依我的推测，他在三十岁前后，为准备下考场，才开始重拾旧欢。1900年他在《与吴汝纶书》二中说：

> 复与文章一道，心知好之，虽甘食耆色之殷，殆无以过。不幸晚学无师，致过壮无成。虽蒙先生奖诱拂拭，而精力既衰何？假令早遇十年，岂止如此？（《文集编年》一，页203）

此中“过壮无成”正指三十岁以后。但这封信也透露出他对“文章”的爱好超过一切。桐城派一向遵从姚鼐义理、考据、词章的三分。严复在“义理”方面倾向西方式的逻辑思维。“考据”对于他而言则是西方的格致诸科，所以他在《与梁启超书》一中说：

> 无似因缘际会，得治彼学二十余年，顾自揣所有，其差有一日之长者，不过名物象数之末而已。（《文集编年》一，页105）

这里“名物象数”一词正是借用经学考据的术语。但惟“词章”一门，他始终追求中国的古色古香。1919年《与熊纯如书》八十九云：

> 试看经史，至唐、宋以来，立言大家，其用字行文，皆以峻洁平淡为贵。平平一言，竭毕生精力难副者有之矣。此乃诗文极秘之旨，聊为老弟言之，不识能相喻否也。（《文集编年》四，页1232）

这是他晚年以毕生治词章的心得传给熊纯如。“平淡”是从千锤百炼中得来的，所以“平平一言，竭毕生精力难副”。这是他“一名之立，旬月踟蹰”的终极依据。事实上，“峻洁平淡”可以说是一切文章的极则，中文如此，外文亦然，古文当尔，白话也不例外。这时白话文初兴，他仅“闻”其说，又受了林纾的影响，所以才坚决反对“文白合一”（《与熊纯如书》八十三，同上，页1211）。但是我们也可

以从这件事看出他的“古典”立场，这个立场使他不屑一味徇“俗”以媚世，因而成为中国“雅”文化的一个有力的护法。此中得失，非片言可决，这里只能微引端绪而已。

最后我想指出，严复的译作和今天一般理解中的“翻译”未可同日而语。让我们引他自己的话来说明这个问题。《天演论·译例言》一则曰：

> 译文取明深义，故词句之间，时有所值到附益，不斤斤于字比句次，而意义则不倍本文。题曰达恉，不云笔译，取便发挥，实非正法。

再则曰：

> 此在译者将全文神理融会于心，则下笔抒词，自善互备。至原文词理本深，难于共喻，则当前后引衬，以显其意。（《合集》本，页176）

这两段话告诉我们，他的方法是“达恉”，而不是“笔译”。这个方法是把原书反复阅读，融会贯通，并得其神理之后，再用古文的结构重新写出来。换言之，他像蚕一样，消化了桑叶以后才吐出丝来。这是必须具备学问和文字双重最高的功力才能奏效的。他为什么要这样做呢？因为他要同时克服《译例言》开端所说的“译事三难：信、达、雅”。严译具在，读者不妨自行检验。

在结束本文之前，让我姑举二例以说明他在信、达、雅三难上的实践。第一个例子便是“信、达、雅”。一百年来，中国的读者都奉信、达、雅为译事的三个最高原则，而且也都假定这是严复本人的创造，因此没有人追问过这“三难”的来源。19世纪初英人狄特勒

(A.F.Tytler) 在《翻译原则论》(*Essay on the Principles of Translation*, The Third edition, Edinburgy, 1813) 中提出了以下三大原则:

第一、须将原作中的观念完整译出。

第二、译文的风格须与原作一致。

第三、译文须与原文同样的流畅。(见页16)

这便是严复"三难"之所本,第一是"信";第二是"达";第三是"雅"。他译这三原则本身便符合了信、达、雅的最高标准。

第二个例子是钱锺书发现的。《谈艺录》说:

> 严幾道号西学钜子,而《瘉野堂诗》词律谨饬,安于故步;惟卷上《复太夷继作论时文》一五古起语云:"吾闻过缢门,相戒勿言索",喻新句贴。余尝指以质人,胥叹其运古入妙,必出子史,莫知其直译西谚"Il ne faut pas parler de corde dans la maison d'un pendu"也。点化熔铸,真风炉日炭之手。(补订本,中华书局,1986,页24)

严复与中国古典文化的关系,在这两个例子中充分表现出来了。

1999年6月15日

中国近代思想史上的胡适

——《胡适之先生年谱长编初稿》序

前　言

这部《胡适之先生年谱长编初稿》是胡颂平先生花了整整五年的时间（1966年1月1日至1971年2月23日夜）编写成功的。初稿完成以后，颂平先生又不断地收集新出现的材料加以补充。例如遗落在大陆的《胡适的日记》曾有一小部分辗转刊布在香港的《大成》杂志上（七七期，1980年4月出版），现在也收入《年谱》民国十年和十一年有关各条之内了。可见这部三百多万字的《年谱》先后经过了十五六年的时间才定稿的。本来丁文江先生主编的《梁任公先生年谱长篇初稿》已算是资料最丰富的一部年谱了，但本书取材的丰富尚超出《梁谱》好几倍，这真可以说是中国年谱史上一项最伟大的工程了。

颂平先生是最有资格编写这部年谱的人。第一、民国十七年谱主出任吴淞中国公学校长的时代，颂平先生恰好是公学的学生，因此

他在思想上直接受过谱主的熏陶。他对谱主的认识不仅是情感的，而且也是理智的。第二，他早在民国三十五年就开始为谱主服务，谱主与教育部有关的许多事情都由他代为办理。而尤其重要的是他在谱主最后四年（1958年4月至1962年2月）的生活史上占据了一个特殊的地位：他不但担任了谱主的主要文书工作、是谱主的私人顾问，而且实际上还照顾着谱主的日常生活。因此他有机会观察谱主最后几年的一切言行。谱主有不少私下谈话现在都保留在这部年谱中了，对于传记而言，这些尤其是最可贵的第一手资料。18世纪英国的包斯威（James Boswell）所著《约翰逊传》（*Life of Samuel Johnson*），便因生动地记录了传主的思想与活动而成为不朽的名著。在中国方面，钱德洪主撰的《王阳明年谱》和段玉裁的《戴东原年谱》也都能在文字材料之外保存了不少谱主的口语。这些口语往往为后世研究谱主思想的人提供了意想不到的重要证据。我以前写《论戴震与章学诚》那部专论便十分得力于段玉裁所记录的戴震的口语。以我所知，在本谱谱主的门生故旧之中再也找不出第二人同时具备了上述的条件。

在中国史学传统中，长编是一种史料整理的工作。司马光在正式撰写《资治通鉴》之前，便先有刘恕、刘攽、范祖禹三人分别编纂了一部《长编》。据说这部《长编》曾装满了两间屋子，足见司马光最后定稿时采择之精和断制之严。但是如果没有《长编》为基础，司马光的史才、史学与史识终究是没有用武之地的。所以章学诚称长编的工作为“比类”，并肯定其价值不在“著述”之下。他说：

> 司马撰《通鉴》，为一家之著述矣，二刘范氏之《长编》，其比类也；两家本自相因而不相妨害……但为比类之业者，必

知著述之意，而所次比之材，可使著述者出，得所凭借，有以恣其纵横变化；又必知己之比类与著述者各有渊源，而不可以比类之密笑著述之或有所疏；比类之整齐而笑著述之有所畸轻畸重，则善矣。盖著述譬之韩信用兵，而比类譬之萧何转饷，二者固缺一不可；而其人之才，固易地而不可为良者也。（见《文史通义》外篇三《报黄大俞先生》）

适之先生是服膺章氏史学见解的人，所以他在《梁任公先生年谱长编初稿》的序文中一方面希望将来有人根据《长编初稿》写出一部《梁任公年谱定本》或《梁任公传记》来；而另一方面则特别看重这部《长编初稿》"保存了许多没有经过最后删削的原料"。他着重地指出：

正因为这是一部没有经过删削的《长编初稿》，所以是最可宝贵的史料，最值得保存，最值得印行。

我觉得适之先生最后这一句话完全可以适用于这部记述他自己生平的《年谱长编初稿》上面。

但是我必须指出，这部《长编》也有一个先天性的缺陷，即在史料的收集方面受到一种无可奈何的客观限制。《梁任公年谱长编》是以任公先生近一万封的信札（特别是家信）为基本材料的。适之先生曾指出当时征求梁先生信札的大成功是由于三个原因：第一、梁先生早岁就享大名，信札多被保存；第二、梁先生的文笔可爱、字迹秀逸，值得收藏；第三、当时中国尚未经过大乱，名人的墨迹容易保存。在这三个理由之中，前两个也完全适用于适之先生，但第三个

理由对于适之先生而言却不能成立了。适之先生留在中国大陆上的信札经过抗战和最近三十余年的动荡大概已销毁得所余无几了。因此以信札材料而言，本谱较之《梁谱》便不免相形逊色。最近大陆内部刊印了适之先生当年未及携出的一批信札和日记。其中信札部分现在已辗转流传到台湾，将为适之先生增添许多重要的传记原料。但可惜本谱已来不及加以充分利用了。

提到适之先生的《日记》，我觉得这也是本谱另一不能让读者完全满意的所在。适之先生有写日记的习惯，几乎很少间断。这批日记至少是与信札有同等重要性的传记材料。然而本书除了《胡适留学日记》和《大成》杂志转载的几条之外，几乎完全没有触及任何未刊的日记材料。但是我深信这决不是由于颂平先生的疏忽，他必然有其不得已的苦衷。这批未刊日记也许不在台北，也许尚待整理，也许还不到公布的时候。总之，我们可以断言，颂平先生“是不能也，非不为也”。从史学的观点说，我们希望在不久的将来，有人能将适之先生的信札和日记加以系统的搜集和整理，并分别刊布出来，以收与本书相得益彰之效。所以就材料的性质而言，本书与《梁任公年谱》虽同称《长编初稿》，而重点则颇有不同。大体说来，《梁谱》是以谱主的一般活动，尤其是政治活动为主。这是很自然的，因为任公先生不但自始即在政治舞台上扮演着重要的角色，而且一直到死都躲不开政治的纠缠。年谱中所收的信札和其他文献大部分也都是谈政治问题的。因此读《梁谱》的人都免不了发生一种感想，即谱主的学术思想在全书中所占的比重稍嫌不足。缪凤林认为《梁谱》“述任公一生思想之变迁”尚不及萧公权《中国政治思想史》中论梁启超的一章。这一批评并不是完全没有道理的（见萧公权《问学谏往录》，台北传记文学出版社，1972年，页129）。

与《梁谱》相对照，这部《胡谱》的特色便清楚地显现出来了。本书篇幅之所以长达三百万字以上，主要是因为编著者几乎将谱主五十余年中的一切论学论政的文字“都择要摘录，分年编入”（胡适《章实斋年谱自序》）。这显然是师法谱主在《章实斋年谱》中的创例。所以本书事实上可以说是一部谱主著作的编年提要。我深信，读者循诵本书一过便可以对谱主一生学术思想的发展获得一极清晰而深刻的认识。这一特色也正是本书最有价值的地方。

适之先生是20世纪中国学术思想史上的一位中心人物。从1917年因正式提出文学革命的纲领而“暴得大名”，（这是他在1959年给胡光麃信上的话。原信影印本见胡光麃《波逐六十年》，新闻天地社，第六版，1972年，页380）。到1962年在台北中央研究院的酒会上遽然逝世，他真是经历了“誉满天下，谤亦随之”的一生。在这四十多年中，无论是誉是谤，他始终是学术思想界的一个注意的焦点：在许多思想和学术的领域内——从哲学、史学、文学到政治、宗教、道德、教育等——有人亦步亦趋地追随他，有人引申发挥他的观点和方法，也有人和他从容商榷异同，更有人从各种不同的角度对他施以猛烈的批评，但是几乎没有人可以完全忽视他的存在。这一事实充分地说明了他在中国近代史上所占据的枢纽地位。

适之先生的人格和思想在这部年谱里已有很详细的记录，我不可能再有所增益。我和适之先生从无一面之雅，因此在情感上也产生不了“誉”或“谤”的倾向。而且捧场对于已故的适之先生固然毫无意义，打死老虎则尤其不是值得提倡的风气。适之先生生平强调历史的观点最力，对于任何事情他都要追问它是怎样发生的、又是怎样演变的。我在下面便想试从几个不同的历史角度来说明他何以能在20世纪上半叶的中国扮演那样一种独特的历史角色。但是限于篇

幅，我不可能在这里全面地评估适之先生在中国近代学术思想史上的意义和影响。这是必须首先加以声明的。以下的历史分析，我希望尽量作到客观两个字，也就是适之先生所常说的“还他一个本来面目”。因为要“还他一个本来面目”，我不但要指出他的正面贡献，而且也不避讳谈到他的限制。在这一方面我当然无法完全避开主观判断的问题。适之先生说得好：

> 整治国故必须……以古文还古文家，以今文还今文家；以程、朱还程、朱，以陆、王还陆、王……各还他一个本来面目，然后评判各代各家各人的义理是非。不还他们的本来面目，则多诬古人。不评判他们的是非，则多误今人。但不先弄明白了他们的本来面目，我们决不配评判他们的是非。（见《国学季刊发刊宣言》，收入《胡适文存》第二集，远东图书公司，台北，1971 年 5 月三版，页 8。）

但是我要补充一句，思想史家“评判”古人的“义理是非”，其根据决不应该是自己所持的另一套“义理”。如果以自己的“义理”来“评判”古人的“义理”，那便真的变成“以一种成见去形容其他的成见”了（金岳霖语，见《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告二》）。思想史家“评判”的根据只能来自他对于思想史本身的了解。主观与客观在这里是统一的。

一 胡适的出现及其思想史的背景

胡适的《文学改良刍议》发表在 1917 年 1 月号的《新青年》

上，同年9月他开始在北京大学任教。他的《中国哲学史大纲》卷上是在1919年2月出版的，5月初便印行了第二版。同时，他的朋友陈独秀等在1918年12月创办了《每周评论》，他的学生傅斯年、罗家伦等也在1919年1月创办了《新潮》。这两个白话刊物自然是《新青年》的最有力的盟友，以胡适为主将的"新文化运动"便从此全面展开了。

胡适以一个二十六七岁的青年，回国不到两年便一跃而成为新学术、新思想的领导人物，这样"暴得大名"的例子在中国近代史上除了梁启超之外，我们再也找不到第二个了。但是梁启超最初是追随着老师康有为从事变法运动而成名的，这和胡适的全无凭借仍然稍有不同。六十多年来，对胡适不心服的人很多。无论是在中西哲学、史学或文学方面，都不断有人指摘他的这样或那样的缺点。那些出于党派政治动机和诉诸情绪的"反胡"或"批胡"言论可以置之不论。严肃而有理据的批评则是学术发展途程中的正常而健康的现象。自古迄今，恐怕没有一位学者能够在著作中完全不犯错误，也没有一位思想家的观点和方法能够为同时的人所普遍接受。胡适自然也不是例外。但是其中有些批评却不免给人一种印象，好像胡适之所以招致批评并不完全由于他在学术上有错误或在思想上有偏颇，而主要是受了他"暴得大名"之累。因为这一类的批评者在有意无意之间总流露出阮籍所谓"时无英雄，使竖子成名"的感慨。我对于胡适是否名实相符的问题没有讨论的兴趣，因为这是一个典型的"见仁见智"的问题：反对他的人固然可以找出无数的"证据"来说明他"徒具虚名"，拥护他的也未尝不能找出同样多的"证据"来说明他"名下无虚"。我所感到兴趣则是一个客观的历史问题，即胡适为什么竟能在短短一两年的时间内取得中国学术思想界的领导地位？

换句话说，我只是把胡适的“暴得大名”看作一种客观存在的历史现象而提出一些初步的观察。必须说明，我的观察不但是初步的，而且也不可避免地带有片面性。我自己决不敢说这些观察完全正确，甚至基本上正确；相反地，借用胡适的名词，它们不过是一些“待证的假设”而已。

1917年的中国学术思想界当然不能说是“时无英雄”。事实上，中国近代思想史上影响最大的几位人物如严复、康有为、章炳麟、梁启超等那时都还健在。其中年龄最高的严复是六十五岁（依照中国算法），年龄最小的梁启超只有四十五岁。但以思想影响而言，他们显然都已进入“功成身退”的阶段，不再活跃在第一线了。我们只要读胡适在1918年1月所写的《归国杂感》，便不难了解当时中国学术思想界是处于怎样一种低潮的状态。所以我们可以说在胡适归国前后，中国思想界有一段空白而恰好被他填上了。

但是问题并不如此简单。我们必须继续追问，这一段空白究竟属于什么性质呢？为什么是胡适而不是别人填上了这段空白呢？

对于这两个问题，我们都可以有种种不同的解答。例如强调思想反映社会经济变迁的人便往往把这个空白看作是当时中国新兴的资产阶级需要有自己的意识形态，而胡适从资本主义的美国带回来的实验主义便恰好能满足这个阶级的精神要求。但是我在这里无法涉及这种综合性的历史判断，因为无论是建立或驳斥这一类的综合判断都要牵涉到无数复杂而困难的理论问题和方法论的问题。因此，我只打算从严格的思想史的观点来讨论上述的两个问题。让我先提出对于第一个问题的看法。

要了解这个时期的思想空白的性质，我们首先必须确定当时学术思想界亟待解决的中心问题是什么。我们可以毫不迟疑地说，当时

一般中国知识分子所最感困惑的是中学和西学的异同及其互相关系的问题。进入民国之后，中国的政体虽已略具西方的形式，但一切实质的问题依然悬而未决，政治现象反而更见混乱。中国传统的观念向来认定“世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学”（张之洞语，见《劝学篇序》）。所以中学、西学的问题便重新被提到思想界的讨论日程上来了。

晚清中国思想界对这个问题的答案大致可以“中学为体，西学为用”一语为代表，我们通常把这个公式归之于张之洞的发明，其实这是晚清人的共同见解。早在1861年冯桂芬所写的“采西学议”一文（见《校邠庐抗议》）已主张“以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”。1892年郑观应撰“西学”篇，他的结论是：“合而言之，则中学其本也，西学其末也。”[1]1896年梁启超在“西学书目表后序”中也说：

> 要之，舍西学而言中学者，其中学必为无用，舍中学而言西学者，其西学必为无本，皆不足以治天下。[2]

张之洞的《劝学篇》最后出（1898年），他综合了上引诸家的意见是毫无可疑的。张氏的原文如下：

> 一曰新旧兼学：四书、五经、中国史事、政书、地图为旧学，西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。（《劝学篇》，“设学第三”）

---

[1] 见中国近代史资料丛刊：《戊戌变法》第一册（神州国光社，1953年），页49。
[2] 见《梁任公年谱长编》（台北，世界书局，1972年10月再版），上册，页32。

他的特殊贡献不过是以“体用”来代替郑观应的“本末”而已。但在中国传统的一般用语中，体用和本末则是可以互通的。可见“中(旧)学为体，西(新)学为用”的口号确能够代表晚清思想界对这个问题的共同看法。[1]这当然不是说从冯桂芬到张之洞这四十年间中国思想在这一点上完全是静止的。如果细加分析，最后仍然有所不同。冯桂芬和郑观应所谓“西学”完全是指科学与技术而言，张之洞的“西学”则同时包括了“西艺”(即科学与技术)和“西政”，而且他明白指出：“西学亦有别，西艺非要，西政为要。”(《劝学篇》序)[2]但是大体而论，“中学为体，西学为用”的思想格局一直延续到“五四”的前夕都没有发生基本的变化。

这个问题之所以迟迟不能有突破性的发展，其主要原因之一是当时中国知识分子对于所谓“西学”普遍地缺乏亲切而直接的认识。他们关于西方文化的知识大体都是从日本转手而来的。张之洞曾说：

> 西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。(《劝学篇》，“游学第二”)

梁启超说得更明白：

---

[1] 梁启超后来也说这个口号“张之洞最乐道之，而举国以为至言”。见《清代学术概论》(商务印书馆，民国十年初版)，页161。

[2] 关于这一点，近人已有讨论。见萧公权《中国政治思想史》下册(台北，联经出版事业公司，1982年)，页844—845；Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West, a documentary survey, 1839—1923* (Harvard University Press, 1954), pp. 50、164—165. 关于体用问题可看 William Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China* (Harvard University Press, 1971), pp. 150—152, 159—160。

> 晚清西洋思想之运动，最大不幸一事焉，盖西洋留学生殆全体未尝参加于此运动；运动之原动力及其中坚，乃在不通西洋语言文字之人。坐此为能力所限，而稗贩、破碎、笼统、肤浅、错误，诸弊皆不能免；故运动垂二十年，卒不能得一健实之基础，旋起旋落，为社会所轻。[1]

梁氏是清末介绍西学最热心的一个人，他的话自然是完全可信的。

这里面当然有例外。严复翻译的《天演论》、《原富》、《名学》、《群己权界论》、《法意》、《群学肄言》等西方名著，无疑代表了当时介绍西学的最高水准。在1902年“与《外交报》主人论教育书”中，他一方面公开驳斥“中学为体，西学为用”之说，而另一方面则极力提倡直接通过西方语文以求取西学。他说：

> 中国所本无者，西学也，则西学为当务之亟明矣。且既治西学，自必用西文西语而后得其真。[2]

但是严复对中国近代思想的影响主要还是《天演论》一书。尤其是“优胜劣败，适者生存”这句话深深地激动了中国的人心，使得稍有血性的人都知道中国必须发愤图强才可免于亡国的命运。至于其他所译诸名著，则诚如梁启超所说，“半属旧籍，去时势颇远”。[3]一般人

---

[1] 《清代学术概论》，页162—163。

[2] 见舒新城编，《近代中国教育史资料》（人民教育出版社，1961年），下册，页993。

[3] 《清代学术概论》，页162。关于达尔文进化论在中国近代思想史上的一般影响，现已有专题研究。见 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Harvard University Press, 1983)。

仍无法从其中获得关于西方文化的基本认识。

严复在中年以前论中西文化异同虽时有深入之见，但似并未能为一般读者所共喻。到了晚年，他的思想愈来愈保守，因此不愿再谈西学问题，更不愿谈什么中西融贯的问题了。民国元年（1912）他署理北京大学校长时曾明白地表示：

> 比欲将大学经文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，用以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪、彝伦、道德、文章于不坠。且又悟向所谓合一炉而冶之者，徒虚言耳。为之不已，其终且终至于两亡。故今立斯科，窃欲尽从吾旧，而勿杂以新。[1]

可见这位中国惟一能直接了解西学的人在思想上竟已退回到“中学为体，西学为用”以前的阶段去了。

在五四运动的前夕，一般知识分子正在迫切地需要对中西文化问题有进一步的认识，他们渴望能突破“中体西用”的旧格局。然而当时学术思想界的几位中心人物之中已没有人能发挥指导的作用了。这一大片思想上的空白正等待着继起者来填补，而胡适便恰好在这个“关键性的时刻”出现了。

二　思想革命的始点

这片空白当然不是胡适一个人或少数几个人所能立刻填补得起来

[1] 《与熊纯如书札二》，见《严幾道晚年思想》（香港崇文书店印行，1974年），页3。

的。但是他和陈独秀的早期合作确是“新文化运动”的原动力。陈独秀富于革命的冲动和敏锐的观察力；胡适则持论坚定而态度稳健。所以他们两个人在这一方面可以说配合得恰到好处。胡适自己便曾指出：

> 胡适当时承认文学革命还在讨论的时期……故自取集名为《尝试集》，这种态度太和平了。若照他这个态度做去，文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。但陈独秀的勇气恰好补救这个太持重的缺点。……当日若没有陈独秀“必不容反时者有讨论之余地”的精神，文学革命的运动决不能引起那样大的注意。[1]

其实不仅文学革命如此，稍后的思想革命也是如此。当时胡适对中西学术思想的大关键处所见较陈独秀为亲切。陈独秀没有到过西方，他对西方的认识仍是从日本转手而来的。[2]但是由于观察力敏锐，他很快地便把捉到了中国现代化的重点所在。一直流传到今天的“民主”（德先生）和“科学”（赛先生）两句口号便是由他最先提出来的。无可否认地，陈独秀在“五四”前后对“民主”与“科学”的理解大体上是接受了胡适和杜威的影响。因此他在1919年所发表的《实行民治的基础》一文中便毫不迟疑地主张“拿英美做榜样”。[3]他在同年同期《新青年》上所写的《本志宣言》中则表示

---

[1] 《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第二集，卷一，页249—250。

[2] 旧传陈独秀于1907—1910年曾到法国留学，但据李书华和李石曾两人的回忆，其事实并不确。见郅玉汝编，《陈独秀年谱》（香港龙门书店，1974年），页16—17。并可参看李璜《学钝室回忆录》（传记文学出版社，1973年），页24。

[3] 《新青年》七卷一期（1919年12月1日出版），页16。关于陈氏此文受当时杜威讲演的影响，可参看 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China* (Harvard University Press, 1960), pp. 230—231。

“我们相信尊重自然科学实验哲学”。总之，他的思想在这一阶段是和胡适非常接近的。另一方面，胡适在《新思潮的意义》中也首先承认陈独秀所提倡的“德先生”和“赛先生”之说是关于新思潮的一种最简明的解释。不过他更进一步指出：

> 新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可以叫做“评判的态度”。……尼采说，现今时代是一个“重新估定一切价值”(Transvaluation of all values) 的时代。“重新估定一切价值”八个字便是评判的态度的最好解释。[1]

这种“重新估定一切价值”的态度才把中国如何现代化的问题从科技和政制（张之洞所谓“西艺”、“西政”）的层面正式提升到文化的层面，因面突破了“中体西用”的思想格局。从此以后，“中学”、“西学”的旧名词基本上便为“中国文化”、“西方文化”之类的概念所取代了。李大钊的《东西文化根本之异点》（《言志》，1918年7月），梁启超的《欧游心影录》（上海《时事新报》1919年3月）和梁漱溟的《东西文化及其哲学》（1922年）都是在这一“新思潮”刺激之下而产生的强烈反响。当时中国知识界把推行这种“新思潮”看作一种“文化运动”是完全合乎事实的。[2]最近

〔1〕《胡适文存》第一集，卷四，页728。按：此文也发表在《新青年》七卷一期。尼采的“重新估定一切价值”现在英文译作“revaluation of all values.”尼采的本意只在攻击现存的伪价值，但他并未提供新的价值。见 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*(Princeton University Press, Fourth Edition, 1974), pp. 110—115。

〔2〕关于此点见 Chow Tse-tsung，前引书，页194—196。梁漱溟也说“东西文化”这类名词是因为新文化运动才在中国流行起来的。见他的《东西文化及其哲学》(台北虹桥书店重印本，1968年)，页2。

冯友兰回忆道：

> 梁漱溟先生……作了一个“东西文化及其哲学”的讲演，在当时引起了广泛的兴趣，因为，无论他的结论是否正确，他所讲的问题，是当时一部分人的心中的问题，也可以说是当时一般人心中的问题。[1]

追源溯始，梁漱溟之所以能畅谈“东西文化及其哲学”这样的问题，正是由于胡适所倡导的“评判的态度”打破了长期以来的思想僵局。在张之洞的时代，这样的问题是无法提出的。纵有一二“孤明先发”的人（如郭嵩焘和早期的严复）略能见其仿佛，也不可能引起同时人的共鸣。

顾颉刚回忆他最初在北京大学听胡适讲“中国哲学史”一课的情形，曾说：

> 胡先生讲得的确不差，他有眼光、有胆量、有断制，确是一个有能力的历史家。他的议论处处合于我的理性？都是我想说而不知道怎样说才好的。[2]

这一段话可以扩大来解释胡适在“五四”前后思想影响的一般性质。从文学革命、整理国故到中西文化的讨论，胡适大体上都触及了许多久已积压在一般人心中而不知“怎样说才好”的问题。即使在思想

[1] 见“哲学回忆录(一)”，《中国哲学》第三辑(1980年8月)，页364。
[2] 《古史辨》(香港，太平书局，1962年)，“自序”，页36。

上和他完全不同，甚至相反的人（如梁漱溟与李大钊）也仍然不能不以他所提出的问题为出发点，所以从思想史的观点看，胡适的贡献在于建立了库恩（Thomas S.Kuhn）所说的新“典范”（paradigm）。而且这个“典范”约略具有库恩所说广狭两义：广义地说，它涉及了全套的信仰、价值和技术（entire constellation of beliefs，values，and techniques）的改变；狭义方面，他的具体研究成果（如《中国哲学史大纲》）则起了“示范”（shared examples）的作用，即一方面开启了新的治学门径，而另一方面又留下了许多待解决的新问题。[1]胡适晚年曾谈到他的“重新估定一切价值”在学术思想界所造成的变动。他说：

> （在现代的中国学术里），这一个转变简直与西洋思想史，把地球中心说转向太阳中心说的哥白尼的思想革命一样。在中国文化史上我们真也是企图搞出个具体而微的哥白尼革命来。[2]

这个说法并不算太夸张，特别是就中国文化的研究（广义的“整理国故”）而言。

---

[1] 库恩的“典范”说有许多歧义，这里只就其中最重要的两点而言。参看他的“Second Thoughts on Paradigms，”in *The Essential Tension*，*Selected Studies in Scientific Tradition and Change*（Chicago University Press，1977），pp. 293—319。必须声明，库恩论“科学革命”的结构本在解释每一专门学科的内在发展，所以它的对象是很具体的。我在这里借用它来说明胡适所倡导的“思想革命”当然不能密合库恩的原意，因为“思想革命”的范围是十分广泛的，不过如果专以胡适在“整理国故”方面所导致的“史学革命”——或“考证学革命”——而言，则“典范”的观念仍然是很适用的。

[2] 见唐德刚译注，《胡适口述自传》（台北，传记文学出版社，1981），页255。

总结地说，“五四”的前夕，中国学术思想界寻求新突破的酝酿已到了一触即发的境地，但是由于方向未定，所以表面上显得十分沉寂。胡适恰好在这个“关键性时刻”打开了一个重大的思想缺口，使许多人心中激荡已久的问题和情绪都得以宣泄而出。当时所谓“新思潮”便是这样形成的。而胡适的出现也就象征着中国近代思想史进入了一个崭新的阶段。

三 长期的精神准备

现在我们必须进一步讨论前面所提出的第二个问题：为什么恰巧是胡适而不是任何别人填补了这片思想的空白呢？仅从思想史的客观要求一方面看，我们当然可以说胡适的出现是具有高度的偶然性的。思想革命酝酿到了成熟时期，必然有人会乘势而起。如果没有胡适其人，迟早也会有别人出来扮演他所扮演的历史角色。但是在胡适的出现已经成为历史事实的情形之下，我们便不能不把历史的客观要求和胡适个人的主观条件配合起来加以观察了。从主观条件一方面着眼，我们便会发现胡适的出现并不完全是偶然的；他对自己所要扮演的历史角色不但早有自觉，而且也进行了长期的准备。

胡适在美国留学的七年（1910—1917）是他一生思想和志业的定型时期。我们试读他的《留学日记》便不难看出他在这几年中所最关怀的正是中西文化异同的问题，特别是中国传统在面临西方近代文明的挑战时究竟应该怎样转化的问题。在这几年之中，他的见解先后虽颇有迁易，但他所关怀的问题始终未变。例如他在1912年10月14日曾想著《中国社会风俗真诠》一书，为传统社会制度

辩护。[1]1914 年 1 月 27 日演说中国婚制，更公开地指出中国“名分所造的”（duty-made）婚姻比西方“自造的”（self-made）婚姻，在爱情方面更有保证。[2]这种看法在他后来攻击旧制度、旧风俗，并提倡易卜生的《娜拉》时已不再提起了。又如他在 1911 年 10 月 4 日曾有信给梅光迪（觐庄）“论宋儒之功”，[3]在 1914 年 1 月 23 日，他又有信给许怡荪讨论如何革新“孔教问题”[4]。这一态度和他在《新思潮的意义》中所说的“重新估定孔教的价值”更是截然异趣了。但是，他持续不断地对同一类的问题进行严肃的思考，则是显然的事实。

胡适在 1915 年 5 月 28 日的日记中自省道：

> 吾生平大过，在于求博而不务精。盖吾返观国势，每以为今日祖国事事需人，吾不可不周知博览，以为他日国人导师之预备。不知此谬想也。吾读书十余年，乃犹不明分功易事之义乎？吾生精力有限，不能万知而万能。吾所贡献于社会者，惟在吾所择业耳。吾之天职，吾对于社会之责任，唯在竭吾所能，为吾所能为。吾所不能，人其舍诸？
>
> 自今以往，当屏绝万事，专治哲学，中西兼治，此吾所择业也。[5]

---

[1] 见胡适《留学日记》(台北，商务印书馆，1959 年)卷二，第一册，页 103。

[2] 《留学日记》卷三，页 168—169。按：这当然是有感而发的“夫子自道”。见他 1917 年 1 月 16 日“病中得冬秀书”一诗。其第二节有“由分生情意，所以非路人”之句，即指此。见《尝试集》(胡适纪念馆，1971 年 2 月初版)，页 111。

[3] 《留学日记》卷一，页 79。

[4] 《留学日记》卷三，页 157—160。参看他的英文论文“The Confucianist Movement in China,” *The Chinese Students' Monthly*, 9. 7 (May, 1914), pp. 533—536。

[5] 《留学日记》卷九，第三册，页 653—654。

这一条劄记最足以表现他后来在“自序”中所说的“少年人的自喜、夸大、野心、梦想”（页6）。他早已在那里进行“为他日国人导师之预备”了。他的自负并不是毫无根据的狂妄，试以他1911年的《日记》而言，那时他刚刚进康奈尔大学农学院读一年级，但是在一般功课之外，他还不断地私下自修中国旧学。他所点读的旧籍包括了经、史、子、集各部门，如《左传》、《诗经》、《杜诗》、《说文》、《陶渊明诗》、《谢康乐诗》、《王临川集》、《荀子》、《颜习斋年谱》等。他的第一篇学术论文——“诗三百篇言字解”——便是在这一年写成的。不但如此，他在整个留学期间还一直注视着国内政治、社会、思想各方面的动态。他读《国粹学报》，留心章炳麟、梁启超的文字；他也读国内报纸，记载袁世凯“尊孔”、“祀孔”的命令，甚至宋教仁被刺一案，他也剪贴了所有报纸上登载的证据。所以他虽在美国，对国内的情形并不隔膜。当时留美同学中曾有人说他“知国内情形最悉”，大概并不算过誉。[1]当时中国留学生在专业方面有成绩的人很多，但是在专业以外同时还能严肃地研究中国历史文化的人却寥寥可数了。胡适在1915年7月22日的一则劄记中曾感慨地说：

> 我所遇欧洲学生，无论其为德人、法人、俄人、巴尔干诸国人，皆深知其国之历史政治，通晓其国之文学。其为学生而懵然于其祖国之文明历史政治者，独有二国之学生耳，中国与美国是也。……吾国之学子有几人能道李、杜之诗，左、迁之史，韩、柳、欧、苏之文乎？可耻也。[2]

---

〔1〕《留学日记》卷六，第二册，页377。
〔2〕《留学日记》卷十，第三册，页703。

这种不知祖国历史文化的耻辱感，他在到美国不久之后便产生了。1911 年 6 月 17 日是中国基督教学生会夏令会的第四天。他记载这一天讨论会的情形说：

> 讨论会，题为“孔教之效果”，李佳白君（Dr. Gilbert Reid）主讲，已为一耻矣，既终，有 Dr. Beach 言，君等今日有大患，即无人研求旧学是也。此君乃大称朱子之功，余闻之，如芒在背焉。[1]

可以断言，三个多月后他写信给梅光迪“论宋儒之功”一定是因为受了这一天的刺激而起的。

无论我们说他是“少有大志”也好，“狂妄自大”也好，或者“好名心切”也好，总之，他在留美这几年中确是在自觉地想“把自己这块材料铸造成器”（见《易卜生主义》《胡适文存》第一集，卷四，页 643）。而且他所向往的“器”始终是通才而不是专家。他在 1915 年 2 月 18 日“自课”一条引曾子“士不可不弘毅”之语后，说道：

> 任重道远，不可不早为之计：第一、须有健全之身体；第二、须有不挠不屈之精神；第三、须有博大高深之学问。日月逝矣，三者一无所成，何以对日月？何以对吾身？

他在“进德”一项说：

---

[1] 《留学日记》卷一，页 43—44。

表里一致——不自欺。

言行一致——不欺人。

对己与接物一致——恕。

今昔一致——恒。

又在“勤学”一项规定自己要：

每日至少读六时之书。

读书以哲学为中坚，而以政治、宗教、文学、科学辅焉。[1]

部分地由于性格使然，他往往偏重通博一路而不大能专精。[2]但是他的“求博而不务精”主要还是念念不忘要“为他日国人导师之预备”。1916年6月9日他在纽约遇见相别九年的老师马君武，他曾记道：

先生留此五日，聚谈之时甚多。其所专治之学术（按：工科），非吾所能测其浅深。然颇觉其通常之思想眼光，十年以来似无甚进步。其于欧洲之思想文学似亦无所心得。先生负国中重望，大可有为，顾十年之预备不过如此，吾不独为先生惜，亦为社会国家惜也。[3]

---

[1] 《留学日记》卷九，第三册，页563—564。

[2] 除前引一条外并可参看《留学日记》卷三“我之自省”，第一册，页167，及卷七“专精与博学”，第二册，页461—463。

[3] 《留学日记》卷十三，第四册，页934。

这段评论完全反映了他对自己的期待，因此不知不觉地把自己在思想上的“预备”转加到马君武的身上。其实马君武既已决心以工科为专业，也许根本便不发生什么“预备”的问题了。1917年1月27日朱经农曾问胡适：“我们预备要中国人十年后有什么思想?”他特别在《日记》中记道：

> 此一问题最为重要，非一人所能解决也，然吾辈人人心中当刻刻存此思想耳。[1]

可见他对于思想预备的问题真到了“造次必于是，颠沛必于是”的境地。这一长期的精神准备便是他后来倡导新文化运动的一个最重要的主观凭借。

四 思想革命的两个领域

但是仅靠主观凭借并不足以掀起一场思想运动。能造成运动的思想必然是由于这种思想恰好适合当时社会的需要。因此我们必须更进一步去分析胡适所提倡的思想为什么能掀动“五四”时代的中国。胡适相信先秦诸子之学“皆起于救世之弊，应时而兴”。[2]但是这种一般性的说法并没有解释同属“应时而兴”的各家思想，何以有的竟成为“显学”，而有的竟归于寂灭的问题。杜威的另一位大弟子

---

[1] 《留学日记》卷十五，页1087。

[2] 见《诸子不出于王官论》《胡适文存》第一集，卷二，页255。

胡克（Sidney Hook）也曾讨论过西方哲学史上同样的问题。他承认这个问题不容易获得明确的解答。但是他指出，凡是被社会所普遍接受的思想系统通常具有四种特性，即全面性（comprehensiveness）、精严性（rigor）、实际相关性（practical relevance）和弹性(flexibility)。这四种特性在个别哲学家中虽然有不同程度的分配，但多少都是具备的。[1]必须说明，胡克的话原是针对比较严格意义的哲学史而言，和兼具通俗性的胡适思想颇有不同。不过由于他的目的是为哲学史提供一种社会学的解释，因此这几点一般性的观察大体上仍可以有助于我们了解胡适思想在近代中国的影响究竟属于何种性质。

胡适晚年在他的《口述自传》里曾列举了大陆1954年对"胡适思想"所进行的有系统的"批判"，其中包括了"哲学思想"、"政治思想"、"历史观点"、"文学思想"、"哲学史观点"、"文学史观点"、"历史和古典文学的考据"，以及"红楼梦研究"等项目。[2]事实上，从后来大陆出版的几百万字的《胡适思想批判》（共八辑）来看，其范围甚至超过了预定的项目。这一事实充分地说明了胡适思想的全面性——它几乎触及了广义的人文学科的每一方面。但是这并不等于说，胡适在这许多专门学术上都有高度的造诣。以他个人的研究业绩而言，我们可以说，他在中国思想史和文学史（特别是小说史）方面都起了划时代的作用。这种开新纪元的成就主要来自他所提倡的方法、观点和态度。这也就是上文所说的"新典范"的问题。正是在这个层面上——也可以称为方法论的层面——他的思想影响才扩散到他的本行以外的广大领域中去。关于方法论层面的问

[1] 见他的 *The Hero in History* (Beacon Press Boston, 1955), p. 33。

[2] 《胡适口述自传》，页215。原文见北京《学习》杂志，1955年2月号。

题，下文还要继续提到。这里只是要特别指出，本文所谓胡适思想的全面性基本上是就这一层面而言的。

但是本文不拟追溯胡适思想在各部门发生影响的实际过程，因为那不是有限的篇幅所能容许的。为了更清楚地说明胡适思想的全面性，我想最好的办法是利用思想史上所谓“上层思想”和“通俗思想”的概念。（或者再扩大一点，利用人类学与社会学上“上层文化”与“通俗文化”的概念。）胡适思想影响的全面性主要由于它不但冲激了中国的上层文化，而且也触动了通俗文化。

（1）通俗文化

胡适的“暴得大名”最初完全是由于他提倡文学革命。用白话来代替文言，[1]在胡适的构想中自始即是思想革命或新文化运动的一个有机的组成部分。所以他的《文学改良刍议》第一条便提出“言之有物”，而所谓“物”则包括二事：一曰情感，二曰思想。他显然认为只有新的白话文体才能表达20世纪的新情感和新思想。提倡白话自然便不得不尊《水浒传》、《红楼梦》、《儒林外史》为“文学正宗”，这就把通俗文化提升到和上层文化同等的地位上来了。陈独秀完全了解胡适此文的命意所在。他在《文学革命论》中说：

> 孔教问题，方喧呶于国中，此伦理道德革命之先声也。文学革命之气运，酝酿已非一日；其首举义旗之急先锋，则为吾友胡适。余甘冒全国学究之敌，高张“文学革命军”大旗，以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命军三大主义：

[1] 不仅是“古文”，因为晚清以来所谓“古文”是专指桐城派那种纯净洗练的文字而言的。

> 曰、推倒雕琢阿谀的贵族文学，建设平易抒情的国民文学；曰、推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰、推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学。[1]

这一段话以“伦理道德革命”始，以“通俗的社会文学”终，不但把思想革命与文学革命联系了起来，也把通俗文化代替传统上层文化的意思表露得十分明显。

从社会史的观点看，“五四”新文化运动的基础无疑是城市中的新兴知识分子和工商业阶层。1919 年 5 月 4 日的爱国运动立即引起了全国各大城市的学生罢课、商人罢业和工人罢工，这一事实充分说明了新文化运动是靠什么社会力量支持的。城市知识分子、商人和工人在全国人口中虽然所占的比例极小，但是他们在政治、社会、经济和文化上是积极、主动的分子。当时的大众传播工具只有报章杂志。白话文运动获得成功以后，新思想、新观念便能够通过报章杂志而直接传播给广大的城市读者群了。所以新文化运动从白话文开始虽出于历史的偶然，但以结果而论则是非常顺理成章的一种发展。陈独秀解释文学革命发生的历史背景说：

> 中国近来产业发达，人口集中，白话文完全是应这个需要而发生而存在的。适之等若在三十年前提倡白话文，只需章行严一篇文章便驳得烟消灰灭。[2]

---

〔1〕 见《胡适文存》第一集，页 18。

〔2〕 《科学与人生观序》附录三“答适之”，见《胡适文存》，第二集，页 153。

这番话虽嫌说得过于简单，但就指出社会背景这一点而言，并不是毫无道理的。胡适的白话文主张为什么在美国留学生圈内几乎完全得不到支持，而在国内却立刻获得巨大而热烈的反响呢？这岂不恰好说明大多数在美国的留学生已脱离了中国的社会现实，而国内的学者则生活在社会变动之中吗？胡适由于“知国内情形最悉”，因此才对时代的脉搏有敏锐的感应，这正是他的过人之处。

但是问题尚不止此。改革中国语文以普及教育，自清末以来早已不断有人在提倡；而白话或俗话的报纸也早已在各地出现。为什么必须要等到“五四”前夕白话文运动才能成功呢？胡适在1922年，曾对这个问题提出了解答。他说：

> 二十多年以来，有提倡白话报的，有提倡白话书的，有提倡官话字母的，有提倡简字字母的……这些人可以说是“有意的主张白话”，但不可以说是“有意的主张白话文学”。他们的最大缺点是把社会分作两部分：一边是“他们”，一边是“我们”，一边是应该用白话的“他们”，一边是应该做古文古诗的“我们”。我们不妨仍旧吃肉，但他们下等社会不配吃肉，只好抛块骨头给他们去吃罢。[1]

胡适答案中关于“我们”和“他们”的分别不仅根据清末王照、劳乃宣的文字，恐怕也包括了他自己早年的心理经验。他十六岁时（1906年）在《竞业旬报》上所发表的许多“破除迷信，开通民智”的白话

---

[1] 《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第二集，页246。参看他的《新文学的建设理论》，收在《中国新文学大系导论集》（上海，1940年），页21—31。

文字大概也都是写给“他们”看的。但他在美国受了七年的民主洗礼之后，至少在理智的层面上已改变了“我们”士大夫轻视“他们”老百姓的传统心理。[1]正由于这一改变他才毫不迟疑地要以白话文学来代替古典文学，使通俗文化有骎骎乎凌驾士大夫文化之上的趋势。这一全新的态度受到新兴知识分子和工商阶层的广泛支持，自不在话下。[2]另一方面，白话文学之所以激起当时守旧派的强烈反感也正是由于通俗文化的提倡直接威胁到士大夫的上层文化的存在。1919 年 3 月林纾给蔡元培的信说：

> 若尽废古书，行用土语为文字，则都下引车卖浆之徒，所操之语，按之皆有文法，不类闽、广人为无文法之啁啾。据此，则凡京、津之稗贩，均可用为教授矣。若云《水浒》、《红

---

〔1〕格雷德认为胡适的政治思想中有“士大夫意识”（elitism）与民主观念两个互相冲突的因素。这个冲突一直要到 30 年代才获得一种解决的方式。见 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance, Liberalism in The Chinese Revolution, 1917—1937* (Harvard University Press, 1970), pp. 238, 269—271。

〔2〕晚明以来，一部分由于王学提倡个性解放的影响，已不断有人把通俗文化中的小说、戏剧与士大夫的文化相提并论了。例如袁宏道（1568—1610）以《金瓶梅》胜过枚乘的《七发》，以《水浒传》的文学成就在六经和《史记》之上。后来金圣叹评点《水浒传》、《西厢记》诸书便是在这一风气之下完成的。生平最佩服金圣叹的刘继庄甚至认为民间的小说、戏曲、占卜、祭祀即是圣人六经之教的根源所在。但是这一路的思想在 17 世纪以后并没有继续发展。胡适在 1916 年曾注意到王阳明、袁宏道的“白话诗”，但系间接得来。对公安派的推崇俗文学似尚无所知。见《留学日记》第四册，页 1024—1025。近代在提倡小说、戏剧方面最有力并对新文学运动有开路之功的人则是梁启超。所以胡适虽不是中国史上第一个抬高通俗文化的地位的人，但是他的提倡则确实发生了革命性的作用。这一点必须从近代新的社会背景方面去了解。关于刘继庄和中国史上通俗文化的问题，参看我的《从史学看传统》一文，《史学与传统》（台北，时报公司出版，1982 年），页 14—16。关于梁启超的影响，参看钱玄同的《寄陈独秀》，《胡适文存》第一集，页 27。

> 楼》皆白话之圣，并足为教科之书，不知《水浒》中辞吻多采岳珂之《金陀萃编》，《红楼》亦不止为一人手笔，作者均博极群书之人。总之，非读破万卷，不能为古文，亦并不能为白话。[1]

两种文化的冲突在这封信中表现得最为清楚。林纾说，提倡“土语”，则“引车卖浆”的“稗贩”都可以用为教授。这句话最可见他从士大夫的立场上拒斥通俗文化的心理。他不能贬抑《水浒》、《红楼》，因此便只好推断其作者都是“博极群书之人”。这显然是把通俗文化纳入上层文化以缓和其威胁性的一种策略。但当时严复则采取另一种反应的方式。他在《与熊纯如书札》六十八说道：

> 设用白话，则高者不过《水浒》、《红楼》，下者将同戏曲中皮黄之脚本。就令以此教育，易于普及，而遗弃周鼎，宝此康匏，正无如退化何耳！须知此事全属天演。革命时代学说万千，然而施之人间，优者自存，劣者自败。虽千陈独秀、万胡适、钱玄同岂能劫持其柄？则亦为春鸟秋虫，听其自鸣自止，可耳。林琴南辈与之较论，亦可笑也。[2]

严复对中国上层文化具有坚强的信念，所以仍将《水浒》、《红楼》划在通俗文化之内，而以进化论为支持其信念的最后根据。严、林两人的抵抗策略虽然有异，但是对通俗文化抱鄙薄的态度则并无二

[1] 林纾《畏庐三集》(商务印书馆，1924 年)，页 27—28。
[2] 《严幾道晚年思想》，页 128—129。

致。由此可见，胡适思想的影响牵涉到许多复杂的层次，不是“西化”一词所能简单地概括得尽的，虽然取近代西方文化为模式以改造中国传统的确代表了胡适思想的一个基本方向。

（2）上层文化

如果胡适的成绩仅限于提倡白话文学，那么他的影响力终究是有限度的。但是他的思想在上层文化领域之内所造成的震动却更为激烈、更为广泛；他在中国近代学术思想史上之所以具有划时代的意义，这是一个决定性的原因。

这里有必要稍稍回顾一下“五四”前夕中国上层文化所呈现的大体面貌。无可置疑地，“五四”前夕中国学术思想的主流仍然是儒家。尽管两千年来儒学内部各层面已先后吸收了许多其他学派的成分，尽管儒学自晚清以来已因受到西方观念的冲激而摇摇欲坠，但大体而论，儒学的基本架构依然存在，依然维持着它在上层文化或大传统中的主流地位。民国成立以后，袁世凯曾屡颁尊孔之令，并于民国三年三月六日亲行祭孔大典。同时康有为、陈汉章等人则提倡中国正式奉儒学为宗教；他们所组织的“孔教会”更是十分活跃。孔教问题当时也一度困扰远在美国的胡适。胡适基本上是不赞成这些举动的，不过他最先的反应则表现为审慎的思考，而不是强烈的批判。[1]这一历史背景可以使我们了解为什么新文化运动最后归宿到全面性的反传统、反儒家的思想革命。事实上，前引陈独秀《文学革命论》中“孔教问题方喧呶于国中，此伦理道理革命之先声”一语，已暗示了此后的发展。

---

〔1〕 见《留学日记》第一册，页157—160、199；第二册，页468—470。

儒学作为一种维持政治社会秩序的意识形态而言，早在清末民初已经破产了。甚至袁世凯政府中人也对它失去了信心。汤化龙在民国三年《上大总统言教育书》中已指出无论是“中、小课读全经”或“以孔子为国教”都是行不通的。[1]所以摧破儒家意识形态——即所谓“打倒孔家店”——已到了水到渠成的阶段。但是儒学作为一种学术思想而言，则在当时不但具有很大的活力，而且仍居于最高的地位。在当时所谓“中学”或章炳麟所谓“国故学”中，经学无疑仍高据首座，以下才是先秦诸子学、史学和文学。在经学领域内，古文学派和今文学派正处于尖锐对峙的状态；前者有章炳麟、刘师培，后者有廖平、康有为、崔适，都卓然成家。在子学领域内，则章炳麟和梁启超的影响最大。此外更有以最精密的方法、最新颖的观点开拓新学术疆土的王国维。这些学术界的领导人物尽管各有不同的背景和专长，甚至同属一派（如今、古文）的学人彼此之间也分歧甚大，但是他们的精神凭借和价值系统基本上则多来自儒家。[2]

---

〔1〕 原载《庸言》第二卷第五号（1914 年 5 月），现收入《近代中国教育史资料》下册，页 1070—1071。

〔2〕 上述诸人之中，除崔适是一位典型的传统经师外，其余都曾直接间接地受到西方思想的洗礼。个别的人如章炳麟早期甚至对儒家还持批判的态度。但是说他们基本上仍在儒统之内，应该不算大错。由此可见，我们在概念上必须把意识形态和学术思想加以区别。儒家意识形态在 20 世纪已经失效，但儒学本身仍有其源头的活水。尽管儒学和儒家意识形态之间有着千丝万缕的关联，二者之间终有一道界线在，则是自孔子以来即为儒者所明确意识到的。把学术思想与意识形态混为一谈，使我们始终不能正确地了解“五四”反传统、反儒家的历史意义。胡适晚年曾正式否认他“反孔非儒”。他说他对长期发展的“儒教”有严厉的批判，但是在一切著作中对孔子、孟子、朱熹却是“十分崇敬的”。见《胡适口述自传》，页 258。其实他的意思正是说他反对儒家的意识形态——“孔家店”——但是并不反对儒学本身。章炳麟早年的儒家批判也应该从这一角度去理解。关于这一分别，请看我的《学术思想与意识形态》一文，刊于香港《明报月刊》二〇〇期纪念号（1982 年 8 月）。

这便是胡适回国时所面对的中国上层文化的一般状态。他如果想在中国取得思想的领导权，首先便得在国故学界有出色的表演，仅仅靠西学的知识和白话文学是绝对不够的。他在美国自修国学并撰写《先秦名学史》博士论文恰好为他提供了这一特殊的条件。

当时国故学界虽有经、史、子、集几种传统的分野，但是各家研究都是建筑在乾、嘉以来考据、辨伪的基础之上。而更巧的是胡适的治学途径自始即走上了考据的方向。他在留美考试第一场国文试中便以考证"规"、"矩"出现的先后而得了一百分。他在留学期间所发表的几篇学术文字，如《诗三百篇言字解》、《尔汝篇》、《吾我篇》、《诸子不出于王官论》也都是考据之作。他的"暴得大名"虽然是由于文学革命，但是他能进北京大学任教则主要还是靠考据文字。[1]其中《诸子不出于王官论》成于1917年4月，离他动身回国不过两个多月。这篇文笔是专为驳章炳麟而作的，也是他向国学界最高权威正面挑战的第一声。所以，就胡适对上层文化的冲击而言，《诸子不出于王官论》的重要性决不在使他"暴得大名"的《文学改良刍议》之下。

但是胡适在中国上层文化中造成革命性的震动却要等他在北大教中国哲学史的课程以后。在胡适到北大以前，中国哲学史一课是由陈汉章（伯弢）讲授的，他从伏羲讲起，一年下来只讲到《洪范》。胡适接手以后，则丢开唐、虞、夏、商，改从周宣王以后讲起。据顾

---

〔1〕 据胡适晚年回忆，蔡元培要聘他到北大教书是因为看到《诗三百篇言字解》。见《胡适之先生年谱长编初稿》，页291编注。后来他在1936年6月29日给罗尔纲的信中劝罗氏用真姓名发表《金石补订笔记之最工者》，并且说："此项文字可以给你一个学术的地位。"这大概是从他自己早年的经验得来的。见罗尔纲《师门辱教记》（香港，图南出版社重印本），页56。

颉刚记载当时的情形：

> 这一改把我们一班人充满着三皇、五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，骇得一堂中舌挢而不能下。许多同学都不以为然，只因班中没有激烈分子，还没有闹风潮。我听了几堂，听出一个道理来了，对同学说，“他虽然没有伯弢先生读书多，但在裁断上是足以自立的”。[1]

顾氏晚年回忆这一段思想上的震动，仍说：

> 他（胡适）又年轻，那时才二十七岁，许多同学都瞧不起他，我瞧他略去了从远古到夏、商的可疑而又不胜其烦的一段，只从《诗经》里取材，称西周为“诗人时代”，有截断众流的魄力，就对傅斯年说了。傅斯年本是“中国文学系”的学生，黄侃教授的高足，而黄侃则是北大里有力的守旧派，一向为了《新青年》派提倡白话文而引起他的痛骂的，料想不到我竟把傅斯年引进了胡适的路子上去，后来竟办起《新潮》来，成为《新青年》的得力助手。[2]

顾氏终生忘不了这一深刻的心理经验，便可见当时他在思想上所受到震动之大。在中国近代思想史上只有梁启超 1890 年在万木草堂初谒康有为时的内心震动可以和顾颉刚、傅斯年 1917 年听胡适讲课的经验

---

〔1〕《古史辨》第一册“自序”，页 36。

〔2〕见顾颉刚“我是怎样编写《古史辨》的？”（上），《中国哲学》第二辑（1980 年 3 月），页 332。

相提并论。这正是由于康、胡两人同是思想史上划时代的人物。[1]

顾颉刚在1917年以前早已出入今古文经学之门，傅斯年则是黄侃的高足，他们的旧学基础不但不在胡适之下，或者竟有超过他的地方。但是他们虽有丰富的旧学知识，却苦于找不到一个系统可以把这些知识贯穿起来，以表现其现代的意义。胡适的新观点和新方法便恰好在这里发挥了决定性的转化作用。他能把北大国学程度最深而且具有领导力量的几个学生从旧派教授的阵营中争取了过来，他在中国学术界的地位才坚固地建立起来了。

1919年2月《中国哲学史大纲》上卷出版，胡适在上层文化方面的影响很快地从北大传布到全国。这部书自然已超出清代的考证学的范围；其“导言”部分以当时西方哲学史、历史学和校勘学的方法论为基本架构，对清代考证学的各种实际方法作了一次有系统的整理，即使在今天也还不失为一件有参考价值的文献。蔡元培在此书的“序”中说：

> 现在治过“汉学”的人虽还不少，但总是没有治过西洋哲学史的。留学西洋的学生治哲学的本没有几人。这几人中，能兼治“汉学”的，更少了。适之先生生于世传“汉学”的绩溪胡氏，禀有“汉学”的遗传性；虽自幼进新式学校，还能自修“汉学”，至今不辍；又在美国留学的时候兼治文学哲学，于西

---

[1] 梁启超《三十自述》说：“时余以年少科第，且于时流所推重之训诂词章学，颇有所知，颇沾沾自喜。先生乃以大海潮音，作狮子吼，取其所挟持数百年无用旧学更端驳诘，悉举而摧陷廓清之。自辰入见，及戌始退，冷水浇背，当头一棒，一旦尽失其故垒，惘惘然不知所从事，且惊且喜，且怨且艾，且疑且惧，与（陈）通甫联床，竟夕不能寐。”见《饮冰室合集》（上海，中华书局，民国二十五年印行）。文集第四册，文集之十一，页16。

洋哲学史是很有心得的。所以编中国哲学史的难处，一到先生手里就比较的容易多了。

这一段话，除了说他生于世传“汉学”的绩溪胡氏不是事实外，大体上是相当客观公允的。[1]这里最值得注意的是蔡“序”特别强调胡适和“汉学”之间的关系。蔡氏在1919年3月18日“答林琴南书”中也说：

北京大学教员中，善作白话文者为胡适之、钱玄同、周启孟诸君。公何以证知为非博极群书，非能作古文而仅以白话藏拙者？胡君家世汉学，其旧作古文虽不多见，然即其所作《中国哲学史大纲》言之，其了解古书之眼光不让清代乾、嘉学者。[2]

这封信清楚地反映了当时上层文化和通俗文化之间的分野。如果胡适仅以提倡白话而轰动一时，那么他的影响力最多只能停留在通俗文化的领域之内。上层文化界的人不但不可能承认他的贡献，而且还会讥笑他是“以白话藏拙”。蔡元培一再推重胡适在乾、嘉考证学方面的造诣，正是针对着上层守旧派的这种心理而发的。胡适自己当然更明白这种情势：他首先必须在考证学上一显身手才能期望在上层文化的领域内取得发言的资格。他在《中国哲学史大纲》中用那么多的篇幅讨论有关考证、训诂、校勘的种种问题，恐怕多少也和这一

[1] 胡适晚年曾正式说明蔡元培误会他出自“世居绩溪城内”胡培翚(1782—1849)的一系。见《胡适口述》，页4—5。

[2] 见孙常炜编《蔡元培先生全集》(台北，商务印书馆，1968年)，页1087。

心理背景有关。他的工作方向事后证明是有效的。他在考证方法上的新突破弥补了他在旧学方面功力和火候的不足。他运用西方的逻辑知识来解释《墨经》，尤其受到时流的推重。梁启超治诸子虽远在胡适之前并且对胡适有启蒙之功，但是这时他反而因为受到胡适的影响而重理旧业了。他的《先秦政治思想史》和《墨经校释》是在胡适的《中国哲学史大纲》和《墨辨新诂》的刺激之下而撰写的。[1] 1920年梁启超综论清末的考证学竟以胡适为殿军。他说：

> 而绩溪诸胡之后有胡适者，亦用清儒方法治学，有正统派遗风。[2]

《中国哲学史大纲》出版一年之后，胡适终于跻身于考证学的“正统”之内了。

五 胡适思想的形成

胡适的影响力虽然分别投射到两个文化的领域，但是这并不是说他具有两套不同的思想。事实上他的思想只有一套，不过应用在两种不同的场合而已。关于这一点，他自已在1936年的《藏晖室劄记》（即《留学日记》）“自序”中有明白的交代：

---

〔1〕 见钱穆《国学概论》(上海，商务印书馆，1931年)，下册，页143。

〔2〕 《清代学术概论》，页12—13。梁启超写这二十五个字颇费斟酌。他的原文比此处多出十余字，后来特别专函中华书局编者改定，可见其慎重的态度。见左舜生“我眼中的梁启超”，收在《万竹楼随笔》(台北，文海出版社，1967年)，页176。

> 我在1915年的暑假中，发愤尽读杜威先生的著作……从此以后，实验主义成了我的生活和思想的一个向导，成了我自己的哲学基础。……我写《先秦名学史》、《中国哲学史》，都是受那一派思想的指导，我的文学革命主张也是实验主义的一种表现；《尝试集》的题名就是一个证据。

所以根据他自己的供证，他的思想基本上便是杜威的实验主义。关于他是杜威哲学的信徒这一点，他生平在中英文著作中曾反复说过无数次，当然是可信的。但是从思想史的观点看，我们要问：他的思想是不是完全来自杜威的哲学呢？究竟在什么确定的意义上，我们才可以说胡适是杜威的实验主义信徒呢？详细的分析在这里当然是不可能的。我只能对这两个问题提出简单的答案。第一、胡适在《介绍我自己的思想》一文中曾说他的思想受两个人的影响最大：一个是赫胥黎（Thomas H.Huxley），一个是杜威。前者教他怎样怀疑，教他不信任一切没有充分证据的东西；后者教他把一切学说都看作待证的假设，教他处处顾到当前的问题和思想的结果。总之，这两个人使他明了科学方法的性质与功用。而所谓科学的方法则最后可以归结到"大胆的假设，小心的求证"十个字。[1]可见杜威以外，还有赫胥黎也是对他有长远影响的人。他最早受赫氏的影响当然是来自严复所译的《天演论》，但后来赫氏的"存疑论"（agnosticism）对他的启发更大。[2]赫胥黎的影响主要是在"怀疑"两个字，属于消极一方面。在积极一方面，他接受了杜威如何求证，如何解决具体问

---

〔1〕 见《胡适论学近著》，页630—646。

〔2〕 见胡适《五十年来之世界哲学》第四节"演化论的哲学"，《胡适文存》第二集，卷二，页273—278。

题的一套方法。但是在胡适的理解中，赫胥黎和杜威的方法都是一种历史的方法。赫氏研究古生物学的方法自然与历史方法有相通之处，而杜氏的genetic method在胡适笔下也顺理成章地被译成“历史的态度”。[1]胡适对“历史”一词的偏好正好透露出他的中国背景。胡适在正式归宗于杜威的实验主义之前，早已形成了自己的学术观点和思想倾向。这些观点和倾向大体上来自王充《论衡》的批评态度，张载、朱熹注重“学则须疑”的精神，特别是清代考证学所强调的“证据”观念。当时章炳麟特别欣赏《论衡》的“怀疑之论，分析百端”。[2] 所以他自己的著作即名之曰：《国故论衡》。胡适最早接触张载、朱熹论“疑”的语录则来自他父亲的《日记》。[3]至于清代考证学，那更是他很早便耳熟能详的东西了。但是这些观念最初只是零碎的，直到他细读杜威的著作之后才构成一种有系统的思想。[4]这就自然地引进我在上面所提出的第二个问题，即胡适究竟在什么确定的意义上可以称作杜威的实验主义的信徒？

胡适在1914年1月25日曾说：

今日吾国之急需，不在新奇之学说，高深之哲理，而在所

---

[1] 见《实验主义》,《胡适文存》第一集，卷二，页296。

[2] 见《检论》(章氏丛书本)，卷三“学变”，页21。

[3] 见《胡适口述自传》，页11。胡适所引张载语作“为学要不疑处有疑，才是进步”。这恐怕是他的记忆错误了。《张子全书》中有相近的观念，但并无此语。见唐德刚译注九，页20。我想此语大概是出自《朱子语类》卷十一“读书法下”：“读书无疑者须教有疑，有疑者却要无疑。到这里方是长进。”见（台北，正中书局，1973年修补本）第一册，页296。

[4] 见《口述自传》，页96—97、121—122；并可参看他的英文论文“The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy,” in Charles A. Moore, ed. , *The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture*(Honolulu, 1967), pp. 104—131。

以求学论事观物经国之术。以吾所见言之，有三术焉皆起死之神丹也：

一曰归纳的理论，

二曰历史的眼光，

三曰进化的观念。[1]

这时他还没有研究杜威的思想，但在精神上已十分接近杜威的实验主义了。他在同一天记自己关心的问题有三点：一、泰西之考据学；二、致用哲学；三、天赋人权说之沿革。[2]此处的“致用哲学”不知是不是实验主义的译名。但无论如何，他此后一生的学术和思想的方向在此已明确地表露了出来。最重要的是他不看重任何“新奇之学说”和“高深之哲理”，而专注意一个“术”字。这便是他后来反对谈抽象的“主义”，而专讲求“方法”的先声。他自始至终把实验主义看作一种科学方法。他介绍实验主义的文章很多，但以《杜威先生与中国》一文说得最简单扼要。他说：

杜威先生不曾给我们一些关于特别问题的特别主张——如共产主义、无政府主义、自由恋爱之类——他只给了我们一个哲学方法，使我们用这个方法去解决我们自己的特别问题。

他的哲学方法总名叫做“实验主义”；分开来可作两步说：

（1）历史的方法——“祖孙的方法”，他从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段：一

[1] 《留学日记》卷三，第一册，页167。

[2] 《留学日记》卷三，页168。

头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果。上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住了这两头，他再也逃不出去了！这个方法的应用，一方面是很忠厚宽恕的，因为他处处指出一个制度或学说所以发生的原因，指出他的历史背景，故能了解他在历史上占的地位与价值，故不致有过分的苛责。一方面，这个方法又是最严厉的，最带有革命性质的，因为他处处拿一个学说或制度所发生的结果来评判他本身的价值，故最公平，又最厉害。这种方法是一切带有评判（critical）精神的运动的一个重要武器。

（2）实验的方法——实验的方法至少注重三件事：（一）从具体的事实与境地下手；（二）一切学说理想，一切知识，都只是待证的假设，并非天经地义；（三）一切学说与理想都须用实行来试验过；实验是真理的唯一试金石……[1]

这一段综述最能使我们看清楚胡适对杜威的实验主义的中心兴趣所在：在他的心中，实验主义的基本意义仅在其方法论的一面，而不在其是一种"学说"或"哲理"。也许正因为如此，他才对杜威哲学的本身没有追源溯始的兴趣——也就是说，没有运用"历史的方法"来加以分析。他只强调实验主义是达尔文进化论在哲学上的应用，因而使人觉得它是最新的科学方法。他曾不止一次地说过，实验主义的优越性在于它一方面接受了达尔文的进化观念，另一方面则抛弃了黑格尔辩证法的影响。[2]他似乎没有注意杜威早年曾经

〔1〕《胡适文存》第一集，卷二，页380—381。

〔2〕见《胡适文存》第一集，卷二，《实验主义》，页296；《胡适论学近著》，卷五"介绍我自己的思想"，页630—631。

历过一个黑格尔思想的阶段，并且用达尔文的生物学来支持新黑格尔主义。[1]杜威批判英国经验主义把心和知识的对象机械地划分为二，正是受了黑格尔的影响。所以他才特别称赞黑氏的《逻辑学》（*Logic*）是“科学精神的精华”。[2]甚至杜威后期（1926）的《经验与自然》（*Experience and Nature*）一书中尚保留了黑格尔影响的明显痕迹。[3]这当然更不是胡适在20年代到30年代所能注意得到的问题了。我指出这一点并不是要说明胡适对杜威哲学了解不足。相反地，我正是要借此显出胡适对杜威的实验主义只求把握它的基本精神、态度和方法，而不墨守其枝节。他是通过中国的背景，特别是他自己在考证学方面的训练，去接近杜威的思想的。从这个背景出发，他看到实验主义中的“历史的方法”及其“假设”和“求证”的一套运作程序，一方面和考证学的方法同属一类，但另一方面又比考证学高出一个层次，因此可以扩大应用于解决一切具体的社会问题。他深信这便是科学方法的最新和最高的形式。

六 方法论的观点

这里应该指出，胡适思想中有一种非常明显的化约论（reductionism）的倾向，他把一切学术思想以至整个文化都化约为方法。

---

〔1〕见 Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*（Columbia University Press, 1943）, pp. 119—125。

〔2〕这是杜威在1891年说的，见 Morton White, *Social Thought in America, The Revolt against Formalism*,（Beacon Press, Boston, 1957）, p. 19。

〔3〕见 Richard Rorty, "Dewey's Metaphysics," in *Consequences of Pragmatism*（University of Minnesota Press, 1982）, pp. 72—89。

所以他在《中国哲学史大纲》中认定古代并没有什么“名家”，因为每一家都有他们的“名学”，即“为学的方法”。后来他更把这一观念扩大到全部中国哲学史，所以认为程、朱和陆、王的不同，分析到最后只是方法的不同。[1]一部西方哲学史在他的理解中仍然是哲学方法变迁的历史。[2]他所最重视的“民主”与“科学”也还是可以化约为方法的。在他晚年讨论民主与科学的一篇残稿中，他说“科学本身只是一个方法，一个态度，一种精神”。“民主的真意义只是一种生活方式。”但是“这种生活方式的背后也还是一种态度，一种精神”。[3]据他自己说，他特别强调“方法”是受了杜威的影响。[4]这也许是事实，因为，杜威的实验主义的确是以方法为中心的。但是我们前面已看到，胡适早在1914年已特别注意“术”了。大概严复介绍的西方名学和章炳麟阐释的佛教因明学与墨子、荀子的名学都曾对他有过重要的启示。此外清代的考证学也可能对他发生过某种程度的暗示的作用。姑不论起源如何，也不论理论上有何困难，胡适这种化约论确实决定了他接受西方学术和思想——包括杜威的实验主义在内——的态度。他所重视的永远是一家或一派学术、思想背后的方法、态度和精神，而不是其实际内容。同时又由于在进化论(他肯定这是已经证实而毫无可疑的科学真理）和实验主义方法（他肯定这是科学方法）的巨大影响之下，他认为一切学说的具体内容都包括了“论主”本人的背景、时势以至个性，因此不可能具有永久的、普

〔1〕 见《胡适文存》第一集，《清代学者的治学方法》，页383—391；《中国古代哲学史》，台北版“自记”（台湾商务印书馆，1961年），页3—4。

〔2〕 见《口述历史》，页93—97。

〔3〕 见《胡适手稿》第九集下（1970年，胡适纪念馆印行），卷三，页545—550。

〔4〕 《口述自传》，页94。

遍的有效性。[1]但是方法，特别是经过长期应用而获得验证的科学方法，则具有客观的独立性，不是“论主”本人种种主观的、特殊的因素所能左右的。所以他说：

> 一切主义，一切学理，都该研究。但只可认作一些假设的（待证的）见解，不可认作天经地义的信条，只可认作参考印证的材料，不可奉为金科玉律的宗教；只可用作启发心思的工具，切不可用作蒙蔽聪明，停止思想的绝对真理。如此方可以渐渐养成人类的创造的思想力，方才可以渐渐使人有解决具体问题的能力，方才可以渐渐解放人类对于抽象名词的迷信。[2]

可见他把一切学说都当作“假设”、“印证的材料”和思想的“工具”看待；也就是一切学说都必须约化为方法才能显出它们的价值，此文中“创造的思想力”便是杜威所最重视的“创造的智慧”（creative intelligence）。胡适在“杜威先生与中国”一文中之所以特别声明杜威没有给中国人带来任何特别的主张，只留下了一种名之为实验主义的“哲学方法”，正是因为他相信杜威的方法可以从杜威基于美国社会背景而发展出来的一些特别主张中抽离出来。六十年来，不断有人曾怀疑世界上是否真的存在着这样一种悬空的方法论？更有人曾质问人文现象和自然现象的研究是否真能统一在一种共同的“科学方法”之下？但是胡适的答案始终是肯定的。他的坚强信心建筑在他早期的成功的历史上。他提倡文学革命，开辟国学研究的新疆域，

---

[1] 见《四论问题与主义》，《胡适文存》第一集，卷二，页373—379。

[2] 原文见《胡适文存》第一集，卷二，《三论问题与主义》，页373。文字小有不同系参照《胡适论学近著》：“介绍我自己的思想”，页632—633。

以至批判中国的旧传统，都用的是实验主义的方法。在方法论的层次上，他的确不折不扣地是杜威的信徒。无论我们是否接受或同情他的立场，我们都必须承认，他所提倡的实验主义方法论的确和其他成套的学说（如马克思主义）不在同一层次之上。方法论虽然也不可避免地要涉及价值取向，但是在一定的条件下它是可以转化为中立性的工具的，自然科学方法的客观性和普遍性早已是一个不可否认的事实：只要每一门科学专业的人不越出他自己的研究范围，他的方法是"放之四海而皆准"的。甚至胡适的实验主义方法论也未尝没有可以普遍化和客观化的成分。例如中国大陆上今天最响亮的两个口号——"实事求是"、"实践是检验真理的唯一标准"——便至少间接地和胡适的思想有渊源。"实事求是"最初是由清代考据学家提出来的（语出《汉书》《河间献王传》），但在"五四"以后曾经胡适特别着力地宣扬过，从此变成了一句口头禅。[1]"实践是检验真理的唯一标准"这句话字面上是取自毛泽东的《实践论》，[2]但是现在的提法，显然和实验主义的真理论相去不远了。试问它和前面所引胡适的那句话——"实验是真理的唯一试金石"——有什么实质上的分别呢？

胡适在方法论的层次上把杜威的实验主义和中国考证学的传统汇合了起来，这是他的思想能够发生重大影响的主要原因之一。前面我们曾引及胡克（Sidney Hook）的说法，即一个被社会普遍接受的思想系统往往具备全面性、精严性、实际相关性和弹性。胡适思想在方法论的层次上便恰好同时具备了精严性和弹性。这两种性质有时是互相冲突的，但在胡适的方法论上却有相反相成之妙。胡适的

---

〔1〕见《几个反理学的思想家》，《胡适文存》第三集，卷一，页82。

〔2〕《毛泽东选集》第一卷（1966年横排本），页269："实践是真理的标准。"

方法论现在看来似乎太简单了，但较之清代考据自然是更精密了，更严格了，也更系统化了。这对于当时从旧学出身的人是非常具有说服力和吸引力的。有说服力，因为这正是他们所最熟悉的东西；有吸引力，则因为其中又涵有新的成分，比传统的考据提高了一级，成为所谓“科学方法”了。另一方面，由于提高了一级，这个方法的应用范围便随之大为扩展，不复限于几部古经典的研究了；这便是它的弹性之所在。它可以用来研究小说、戏剧、民间传说、歌谣，可以用来辨古史的真伪，也可以用来批评传统的制度和习俗。胡适的实验主义的方法所以能风靡一时，是和它同时具有精严性和弹性这一事实分不开的。

不可否认地，胡适和杜威在某些基本观念上是有分歧的。有人曾指出，杜威哲学的主要目的在于设法使失调的社会或文化重新获得和谐；“创造的智慧”也是用来结合新与旧的。但胡适的态度则似乎与此相反：他在介绍杜威思想时则强调“利用环境，征服他，约束他，支配他”。因此他主张破坏旧传统，创造新文化。这可以看出胡适在接触杜威之前在思想上已别有定见，通过严复，他已深受赫胥黎、斯宾塞一派人的影响了。[1]这个说法是相当有理由的，但是不免忽略了胡适与杜威所处的社会、文化环境截然有异。清末民初的中国，有志改革的人往往被迫走上激进一路，正是由于传统的阻力太大所致。严复在译《天演论》的时代，据说便常常说“尊民叛君，尊今叛古”八个字。[2]但严复无论就思想或性格言都近乎稳健温和的一派。这正可以说明为什么胡适强调杜威的方法论了：他也同样不

〔1〕 见 Jerome B. Grieder 前引书，页 117—118。

〔2〕 见蔡元培《五十年来中国之哲学》，收在《蔡元培先生全集》，页 546。

能把杜威学说的具体内容当作“天经地义”的信条。他和杜威不同之处正所谓“易地则皆然”，也正是他善于师法杜威的地方。胡适谈中国禅学的方法，曾举了下面一个极有意义的故事：

> 例如洞山和尚敬重云崖……于是有人问洞山：“你肯先师也无？”意思是说你赞成云崖的话吗？洞山说：“半肯半不肯。”又问：“为何不全肯？”洞山说：“若全肯，即辜负先师也。”[1]

在我看来，胡适在方法论上师法杜威是无可置疑的，但就整个杜威哲学而论，他也和洞山和尚一样，是“半肯半不肯”。这也正是实验主义的一种具体的表现。[2]

七 实验主义的思想性格

最后，我们要检讨一下胡克所提出的“实际相关性”的问题。关于这一点，我们在上面事实上已有了很多的讨论。现在我们要换一个角度，即从思想形态方面来说明胡适以实验主义为基础而发展出来的一套观点，何以独能在中国风行一时。1929 年杨东莼在《思想

---

〔1〕 见《中国禅学的发展》，收在《胡适演讲集》上册（台北，胡适纪念馆出版，1970 年），页 142—143。尼采也说：“一个始终听话的学生是最对不起老师的。”见 Kaufmann, *Nietzsche*, p. 403。这比“五四”人物（包括胡适在内）常爱引的亚里士多德“吾爱吾师，吾尤爱真理”更为激进，但并未超过禅宗的境界。

〔2〕 任何人只要细读杜威在 1948 年为他的 *Reconstruction in Philosophy*（Boston, 1948）所写的新“导论”，便可知胡适在精神上和杜威多么相契。

界之方向转变》一文中说道：

> 自张之洞辈的"中学为体、西学为用"，而严复的"逵译时代"，而民国八九年的胡适辈的"实用主义"，其间思想进展之各阶段，都明示随社会的转变而转变之一系列的痕迹。没有社会的转变，便没有思想的转变。任凭康德哲学怎样伟大，任凭罗素哲学怎样精深，然而移植到中国来，却博不到回声，都得不到反响。这并非由于中国人对于思想不关怀，不接受，而是伟大的康德哲学、精深的罗素哲学在中国之社会的存在中没有这些哲学之存在的根据。[1]

杨文中所谓"社会存在"是很抽象的话，这里可以置之不论。但是文中所指出的思想进展的各阶段则是客观事实；康德、罗素的哲学在当时的中国没有激起普遍的反响也是事实。特别是罗素，他曾和杜威同时到中国来讲学，他的名字在中国知识界也是家喻户晓的，但是他的哲学除了极少数专业哲学家外，在中国几乎没有发生什么影响。我们自然要问：为什么杜威的实验主义比罗素的唯实论（指他当时的哲学立场而言）对中国人要有更大的吸引力呢？如果说杜威的重要性在于他的"科学方法"，罗素那时不也正在提倡"哲学中的科学方法"（Scientific Method in Philosophy）吗？本文基本上即是一种思想史的分析，所以我们必须试从学术思想方面去说明实验主义在当时中国的存在根据。

---

〔1〕 原载《民铎》杂志十卷四号。此从贺麟《康德、黑格尔哲学东渐记》转引，见《中国哲学》第二辑（1980 年 3 月），页 366—367。

罗素的哲学的基础在逻辑与数学，从哲学观点严格地检查逻辑数学中的观念，在20世纪初年的英国也是全新的东西。他出身于英国经验主义，但也受到黑格尔的影响，后来又欣赏欧陆理性主义者莱布尼兹关于逻辑命辞、物理等方面的见解（他推重莱氏为数理逻辑的先驱）。他认为哲学家一方面应该保持科学的和公正的态度，但另一方面又必须在伦理上严守中立。像这样高度专门的哲学，在1920年代的中国大概只有三几个人真正了解。[1]一般所谓罗素在中国的影响事实上仅限于社会、经济问题、中国问题这一类通俗讲演而已。而且由于罗素在讨论东西文化时赞扬过中国的道家哲学，他的话反面被保守派用为支持“东方精神文明”的根据了。[2]

康德在今天已成为中国哲学界所最重视的西方哲学家之一，但是在“五四”以前却少有解人。正式写专文介绍他的大概以梁启超为最早。梁氏以康德的“真我”与王阳明的“良知”和佛家的“真如”相提并论，以为“若合符节”；这是有开风气之功的。但是当时王国维便批评他“纰缪十且八九”。王氏曾四次研读《纯粹理性批判》，则艰苦可想。这当然不是因为他缺乏哲学的器识，“而是由于中国当时的思想界尚未成熟到可以接受康德的学说”。[3]康德的知识论是以数学和牛顿的物理学为基础的，他讲“上帝”、“灵魂不灭”、“意志自由”三大问题则以基督教神学及传统形而上学为背景。梁启超、王国维都不具备了解康德所需要的背景知识。王国维后来转而欣赏

---

〔1〕 如他的口译者赵元任。罗素到北京学生组织的“罗素学术研究会”和青年们讨论哲学，会中竟有人提出“George Eliot 是什么?”“真理是什么?”这样荒谬的问题。见胡适《中国禅学的发展》，《胡适讲演集》上册，页145。“研究会”如此，其他可想而知。

〔2〕 关于罗素在华讲学及其影响的问题，参看蔡元培《五十年来中国之哲学》，页556—557；Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*, pp. 232—238。

〔3〕 贺麟，《康德、黑格尔哲学东渐记》，页53—56。

叔本华，固然与他自已的悲观性格有关，但也未尝不是因为叔本华哲学中有佛家的成分，较易接受。

总之，康德、罗素的哲学都以知识论为中心，是西方哲学的主流所在。而逻辑——知识论则恰好是中国思想传统中最薄弱的一环。晚清以来，由于西方思想的刺激，已有人（如章炳麟）开始注重墨子、荀子的“名学”和佛家的唯识论、因明学。但是要想把中国思想和西方哲学的主流接上头，却不是短期内所能见效的。当时中国人不能接受康德、罗素的理由也就是他们能够接受杜威的理由。

杜威在知识论的领域内是一个“革命者”（“革命”一词取库恩所界定之义）。他根本不承认传统哲学中所说的永恒不变的“实在”，因此自然也不能接受传统的“真理”说，即以真理为静止的、最后的、完全的和永恒的，必须通过知识的积累去一步一步地发现。事实上，传统哲学中的许多聚讼纷纭的二元观念，如本体与现象、心与物、主体与对象等等都被他看作假问题而予以取消了。在这一点上他确与后来的逻辑实证论者有共同之处，不过后者在方法上更精密而已。[1]杜威把传统哲学上的知识论称作“旁观者的知识论”(the spectator theory of knowledge)，也就是把知识看作是对永恒不变的“实在”加以静态的观察而获得的。他不但不承认这种“实在”的存在，而且更否认人可以自限于“旁观者”的角色。知识虽然离不开经验，但是经验并不是僵死的东西，它向我们提出问题，向我们挑战。所以经验是通过我们主动的、积极的参与而得来的。通过这种激烈的批判，杜威希望把哲学从“哲学家的问题”中

〔1〕 见 Sidney Hook, *John Dewey*(New York, 1939), p. 44。

解放出来，使它变作“一般人的问题”。

这里没有必要讨论杜威的真理论、知识论的得失。但是我们显然可以看出这一类型的思想对于当时的中国人确是比较容易理解的。第一、当时一般中国人的思想中并没有柏拉图式的“永恒不变的实在”这种抽象观念。由此而衍生的许多西方知识论和形而上学的问题对于一般中国人更是非常陌生的。现在杜威把它们一笔勾销了，这恰好扫除了中国人（至少暂时）了解西方思想的障碍。第二、主、客在人生活动中统一，理论与实践统一，这是很接近一般中国人的世界观的。第三、中国思想中一向注重普通人的问题，所谓“哲学家的问题”根本便是西方思辨传统的产物。第四、杜威强调控制环境和应付变迁以求有利于人生，这更是当时接受了进化论的中国人所欣然首肯的了。第五、实验主义的应用一向以在社会、政治哲学方面的效果为最显著。杜威在中国的讲演也偏重在这一方面。这又是它比较容易接得上中国思想传统的一个重要原因。第六、我们必须记住，杜威同时又是一位教育哲学家，他的实验主义教育学说在美国曾发生过重大的影响。他在哲学上反对形式主义，在教育上更是如此。这对于中国的旧式教育尤其有对症下药之巧。杜威在中国各地讲演也以教育讲演为最多。所以后来通过他的学生（如陶知行等人）的实际努力，杜威的教育理论在各地小学中获得广泛的应用。“生活即教育”、“从做中学”等口号一时成为中国儿童教育的指导原则。在这一方面，实验主义在中国所发生的深远影响更是难以估计的。[1]

---

[1] 可参看曹孚《批判实验主义教育学》,《胡适思想批判》第三辑（三联书店,1955年），特别是页326—328。

以上六点分析并不够全面，但是至少已足以说明胡适所介绍的杜威实验主义，对于中国当时的思想状态而言，确是“实际相关的”。而且问题尚不止于上述几项个别的根据。更重要的是，从整体的观点来看，杜威哲学所代表的思想形态比较接近中国传统思想的基本架构。马克思在《费尔巴哈论纲》中曾说过：“从来的哲学家只是用不同的方式来解释世界，但是真正的任务是改变它。”西方的主流哲学确是以解释世界为它的主要工作。马克思这句话的言外之意当然是说他自己的哲学是属于“改变世界”一型的。我们可以根据不同的观点把哲学划分为种种不同的类型，“解释”与“改变”两型自然远不足以穷尽哲学的形态。但是马克思的分法却有助于我们了解西方思想在中国近代史上的发展。中国思想的主流——儒学——基本上属于“改变世界”的类型。儒学当然也有“解释世界”的成分和其他的成分。但是当作一种社会、政治哲学来看，儒学的主要目的是在于安排秩序，或重建秩序（在秩序已不合理的情形下）。程、朱之所以定《大学》为儒学的总纲领，其用意即在于此。这种“改变世界”的性格尤其突出地表现在“经世致用”的观念上。虽在乾嘉考证学鼎盛之际，第一流的学人仍未忘“经世”的目的。[1]晚清的经世运动汇结于康有为的《孔子改制考》，尤其可以说明19世纪末到20世纪初儒学内部存在着“改变世界”的强烈要求。严译《天演论》风靡全国正是因为它为“改变世界”的可能性提供了“科学的”根据。我并不是否认这一时期的中国思想中还有其他的关怀；我只是说一切其他的关怀和“改变世界”的关怀相较，都只能居于次要的地位。杜

[1] 参看我的《清代学术思想史重要观念通释》的“经世致用”篇，《史学评论》第五期（1983年1月）。

威的实验主义便恰好是一种“改变世界”的哲学。怀特（Morton White）曾列举杜威哲学的要点如下：一、思想是行动的计划，而不是“实在”的反映；二、一切二元论都不能成立；三、创造的智慧是解决问题的最好方法；四、哲学必须从形而上学中解放出来，而专注于社会工程设计的工作。[1]除第二点是西方哲学史上特有问题外，其余三点都是和在经世观念支配下的中国思想基调完全合拍的。杜威的实验主义通过胡适的中国化的诠释之后，这种“改造世界”的性格表现得更为突出。他把“新思潮的意义”归结到“再造文明”便是最有力的证据。杜威和马克思之间有许多根本的分歧，但在“改变世界”这一点上（包括强调理论与实践的统一），他们的思想是属于同一形态的。马克思主义之所以能继实验主义之后为许多中国知识分子所接受，这也是基本原因之一。

八 胡适思想的内在限制

这里自然引起了一个重要的问题，即何以胡适所代表的新思潮竟抵挡不住马克思主义的冲击呢？这个问题当然决不是思想史所能单独答复的。但本文仍只想从思想方面提供一点寻求答案的线索，全面地处理这一重大的问题在这里是不可能的。

几十年来，颇有人批评胡适的思想太浅，对于许多比较深刻的问题都接触不到。他提倡的“科学方法”仅流为一种通俗的“科学主

[1] 见 *Social Thought in America*, p.7。关于杜威的进化论是属于“改变世界”的性格，与以前斯宾塞（Herbert Spencer）的决定论截然不同，可看 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Revised Edition, 1955, Beacon Press), pp. 125, 135—142。

义”和“实证主义”，他不但对欧洲大陆的哲学传统缺乏认识，甚至在英美经验主义一派的思想方面也未能深造自得。金岳霖曾公开指出：“西洋哲学与名学又非胡先生之所长，所以在他兼论中西学说的时候，就不免牵强附会。”（见冯著《中国哲学史》审查报告二）。同时在中国学术思想方面，他的兴趣也限于清代的考据学，对于宋明理学，以及他专门研究的禅宗也没有相应的了解。这一类的批评很多，我们不必一一列举。本文所作的是思想史的工作，因此我既不必为胡适辩护，更无意讨论这些批评。从思想史的角度看，这些批评纵使完全正确，也和胡适在历史上的客观位置不相干，更和胡适本人所希望扮演的历史角色不相干，尤其和他抵挡不住马克思主义的思潮不相干。

胡适在学术上的兴趣本在考证，不过他想比清代的考证再进一步，走向历史，特别是思想史的综合贯通的途径。他在思想上一方面提倡“科学方法”，另一方面则鼓吹民主自由，希望把中国引上他所向往的现代化的方向。他在这两方面都做的是“开风气”的工作，用现代的名词说，也就是“启蒙”的工作。当时有人把他看作是“现代的伏尔泰”，是有一部分理由的。[1]他的世界观、历史观大体上也仍在西方18世纪的启蒙思想的笼罩之下；他批评传统，强调“容忍”，信仰“进步”，更和伏尔泰有颇多相似之处。对于这样一个启蒙式的人物，我们既不能用中国传统“经师”的标准去衡量他，也不能用西方近代专业哲学家的水平去测度他。因为这样做，我们便脱离了他所处的具体的历史环境了。

---

[1] 见 John K. Fairbank, *Chinabound, A Fifty Year Memoir* (Harper & Row, Publishers, 1982), p.46。

胡适自己曾这样评论他的文章的长处和短处：

> 我的长处是明白清楚，短处是浅显。……我抱定一个宗旨，做文字必须要叫人懂得，所以我从来不怕人笑我的文字浅显。[1]

不但他的文字“浅显”，他的思想也是一样，但是我们不能忘记“明白清楚”是和“浅显”分不开的。胡适能够开一代的思想风气正因为他的“浅显”。梁启超的影响之大也要归功于他的文字和思想的“浅显”。严复和章炳麟的古文都要比梁、胡两人“深晦”，但正因如此，他们的一般影响力反而逊色多了。熊十力说：

> 在五四运动前后，适之先生提倡科学方法，此甚紧要。又陵先生虽首译名学，而其文字未能普遍。适之锐意宣扬，而后青年皆知注重逻辑。视清末民初，文章之习，显然大变。[2]

熊十力是非常不赞成胡适思想的人，但是客观上他不能不承认胡适当年开风气的功绩。这种功绩正来自他的“浅显”的科学方法和合乎逻辑的白话文字。事实上，“五四”后期的中国的马克思主义者无论在思想或文字的层次上都只有比胡适更“浅显”（马克思本人的著作当然是很“艰深”的）。所以胡适的“浅显”决不是马克思主义在中国兴起的原因。

---

[1] 《四十自述》，引自《胡适之先生年谱长编初稿》，页67。

[2] 见《纪念北京大学五十年并为林宰平祝嘏》，收入《十力语要初续》（台北，乐天出版社，1973年再版），页17。

启蒙运动总不免要从批评现状开始，也就是说先要做破坏性的工作。胡适在这一方面的努力是大家都知道的。但是破坏了旧的以后，用什么新的东西来代替呢？胡适在这个问题上并不是没有答案。他在《我们走那条路》那篇引起争论的文字中说：

> 我们要建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家。[1]

但是这只是对于遥远的目的地的一种描绘，而不是一个具体的建设纲领和方案。怎样才能到达这个目的地呢？他说：

> 我们……集合全国的人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的自觉的改革，在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日，即是我们的目的地达到之时。[2]

这依然是一种主观的愿望，没有具体的内容。在一个已经建立了共识和比较安定的社会体制中，这种主张也许可以博得较多人的同情。但是在1930年的中国，各党派对于如何"改变世界"这一重大的问题，无论在目的或方法上都存在着根本而严重的分歧，胡适的说法自然很难发生作用了。最重要的，当时马克思派"打倒帝国主义"、"打倒封建"的口号正甚嚣尘上。所谓"大革命论"对不少人是有号

[1] 《胡适论学近著》卷四，页445。
[2] 同上书，页452。

召力的。梁漱溟在《敬以请教胡适之先生》的长信里便说：

> 先生的主张恰与三数年来的"革命潮流"相反，这在同一问题下，为何等重大差异不同的解答！先生凭什么推翻许多聪明有识见人所共持的"大革命论"？先生凭什么建立"一步一步自觉的改革论"？如果你不能结结实实指证出革命论的错误所在，如果你不能确确明明指点出改革论的更有效而可行，你便不配否认人家，而别提新议。[1]

必须指出，梁漱溟也是反对"大革命论"的。但是他和"大革命论"者显然持有一种共同的假定，即中国的形势已急迫万分，我们必须立刻提出一套根本而彻底的"改变世界"的方案及其具体实行的步骤。"改变世界"当然不可避免地要涉及"解释世界"的问题。一个根本而彻底的"改变世界"的方案首先便必须建筑在对于那个世界的整体而全面的认识上面。所以梁漱溟又说：

> 先生……全不提出自己对中国社会的观察论断来，亦嫌太省事！中国社会是什么社会？封建制度或封建势力还存在不存在？这已成了今日最热闹的聚讼的问题，论文和专书出了不少，意见尚难归一。先生是喜作历史研究的人，对于这问题当有所指示，我们非请教不可。革命家的错误，就在对中国社会的误认；所以我们非指证说明中国社会是怎样一种结构，不足祛革命家之惑。我向不知学问，尤其不会作历史考证功夫，对

[1] 《胡适论学近著》"附录一"，页56。

> 此题非常感到棘困；如何能一扫群疑，昭见事实，实大有望于先生。[1]

这一质难可以说正好击中了胡适思想的要害。如果我们用“大胆的假设，小心的求证”来代表胡适的基本态度，那么要他立刻提出一个对中国社会的性质的全面论断来以为行动的指南，便等于要他只保留“大胆的假设”，而取消“小心的求证”。这在他以“科学方法”为中心的思想模式中是不可想像的。1936 年罗尔纲写了一篇《清代士大夫好利风气的由来》，胡适看了，非常生气，指责他道：

> 这种文章是做不得的。这个题目根本就不能成立。……我们做新式史学的人，切不可这样胡乱作概括论断。西汉务利，有何根据？东汉务名，有何根据？前人但见东汉有党锢清议等风气，就妄下断语以为东汉重气节。然卖官鬻爵之制，东汉何尝没有？“铜臭”之故事，岂就忘之？[2]

试看胡适连这样一个局部性的概括论断（generalization）都不肯随便下，他怎么会轻易提出“中国社会是什么社会”这样全面性的论断呢？梁漱溟的期待当然要落空了。而且从他的观点来说，梁漱溟对这个问题的提法便根本不能成立。罗尔纲的题目不能成立，因为除非我们能先证明清代士大夫比其他各代都更要“好利”，也比其他各代都更不“好名”。我们又必须进一步证明清代所有或至少多数的

[1] 《胡适论学近著》卷四，页 462。
[2] 《师门辱教记》，页 53。

"士大夫"都"好利"，而不"好名"。最后我们还得建立"好利"和"好名"的严格标准。如果士大夫"好名"、"好利"的现象无代无之，又不能加以量化，那么这个题目当然是没有意义的了。中国社会更是一个复杂万分的整体，我们又用什么标准来为它"定性"呢？更怎样能用一两个字（如"封建"）来概括它呢？其实这里还涉及一个更深一层的问题，胡、梁两人都没有谈到。当时"革命论"者之所以定中国为"封建"社会，其用意根本便不在寻求一种合乎客观事实的历史论断，而是要建立一个合乎他们的"革命纲领"的价值判断。所以主张在农村革命的人（如毛泽东）便坚持中国社会是"封建"的或"半封建、半殖民地的"（因为这样才可以保留在城市进行暴动的理论根据）。而以城市暴动为基本革命纲领的人（如脱党以后的陈独秀）则强调中国社会早已进入资本主义的阶段了。这样的问题根本不是"历史考证"所能为力的。胡适即使违背自己的学术纪律，勉强答复梁漱溟所提出"中国社会是什么社会"的问题，我们可以断言，他的答案不但决不会为"革命论者"所接受，而且也不可能获得梁漱溟的首肯。因为梁漱溟也早已有了自己关于"改变世界"的具体纲领了，那便是他的"乡村建设理论"。

这里我们清楚地看到了胡适思想在"改变世界"方面的内在限制。他的"科学方法"——所谓"大胆的假设，小心的求证"——他的"评判的态度"，用之于批判旧传统是有力的，但是它无法满足一个剧变社会对于"改变世界"的急迫要求。批判旧制度、旧习惯不涉及"小心求证"的问题，因为批判的对象本身（如小脚、太监、姨太太之类）已提供了十分的"证据"。科学方法的本质限定它只能解决一个一个的具体问题，但是它不能承担全面判断的任务。即使在专门学科的范围之内也不例外。专门学者或科学家当然无法完全避

免在自己专题研究的范围之外，表示一些关于本行的全面性的意见。但是我们必须了解，当他这样做时，他也许仍然表现出科学的精神，但他所用的却已不是严格意义上的科学方法了。科学方法的训练可以使人谨严而不流于武断。正因如此，严守这种方法的人才不敢不负责任地放言高论，更不必说提出任何涉及整个社会行动的确定纲领了。这在实验主义者而言，尤其是如此，因为实验主义者首先便要考虑到社会的效果问题。一言可以兴邦，一言也可以丧邦，他的科学的态度不容许他轻下论断。

这里我们碰到一个几乎是无法解决的思想难题：科学方法要求我们不武断，对于尚未研究清楚的问题不能随便提出解决的方案，当然更不能盲目的行动。但是从个人到社会，随时随地都有许多急迫的实际问题需要当下即作决定。这些问题往往都不是事先能够预见的，更没有时间等待科学方法来个别地解决。生活既不能静止不动，那么这些决定便只有参照以往的经验做抉择了。这本是中、西哲学史上的老问题。朱熹基本上是主张"知先于行"的，但是他不得不承认："若曰必俟知至而后可行，则夫事亲从兄、承上接下乃人生之所不能一日而废者。岂可谓吾知未至，而暂辍以俟其至而后行哉?"（见《朱文公文集》，卷四十二《答吴晦叔》第八函论"先知后行之说"）笛卡儿也说，在行动不允许稽延而自己又无法决定什么是真的解决办法时，便只好斟酌情况在各种已有的意见中选取一个。[1]胡适由于深受考证学和科学方法的训练，所以常常要人在证据不足的情形下"展缓判断"。例如关于老子年代的问题，他便说：

---

〔1〕 见 René Descartes, "Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Sciences," in *The Rationalists* (Anchor Books edition, 1974), p. 57。

> 怀疑的态度是值得提倡的。但在证据不充分时肯展缓判断(suspension of judgement)的气度是更值得提倡的。[1]

但是冯友兰答复这个问题时，则说：

> 所说展缓判断的气度，话可以如此说，但我们不能如此行。譬如我写《哲学史》，我总要把《老子》放在一个地方。如果把《老子》一书放在孔子以前，我觉得所需要的说明，比把它放在孔子以后还要多。[2]

这是上述难题的一个最好的例证。《老子》的考据在写哲学史时都不能"展缓判断"，何况20年代和30年代的中国"走哪条路"的问题呢？胡适的实验主义既不能提出具体而有效的行动纲领，自然便只好让位了。

其实这个问题不但困扰着中国的胡适，而且就在同一时期也困扰着美国的杜威。当时景仰杜威的人也急迫地希望他提一套确定的政治方案来解决美国的社会问题。但是杜威说来说去只肯提供"创造的智慧"的老话和一套政治方法论。他总怕一旦提出"固定的目的"(fixed ends)或全面解决社会问题的"万灵药方"(social panaceas)，便将导向武断和僵化。其结果则是他的许多左派弟子都转而向马克思的传统中去追求新的出路了。[3]

而且不仅30年代为然，这个老问题在70年代的美国又再度困扰着分析派的哲学家。我清楚地记得，在1970年前后，蒯因(W.V.

---

[1] 见《评论近人考据老子年代的方法》，《胡适论学近著》，页127。

[2] 见《中国哲学史补》(香港，太平洋图书公司影印本，1970)，页124。

[3] 见 Morton White, *Social Thought in America*, pp. 200—201, 244—245。

O.Quine）应邀参加了哈佛燕京学社的“访问学人计划遴选委员会”，因此我有机会和他聊天。他的数理逻辑和语言哲学，我完全外行，但是我大体上了解他的哲学立场。他可以说是继杜威之后在美国提倡“科学方法”最力的人。〔1〕那时美国的左派青年都崇拜马尔库塞（Herbert Marcuse）。我曾问他，分析哲学面对这种变局能不能提供与马尔库塞不同而比较健康的哲学答案。他一方面承认马尔库塞有很大的影响力，另一方面则对马氏颇存轻视。但是他似乎心安理得地认为应付社会动乱根本不在哲学的范围之内，而且哲学家对此也无任何特殊巧妙办法可以提供。后来他在一部通俗的哲学著作中说：

> 由于缺乏健全的解决办法，社会疾病带来一些草率的或迷信的办法。负责任的料学家“对这种疾病”自然也不免感到迷惑，但是性急而不能忍耐的社会大众却去倾听那些毫不负责的说法。〔2〕

我不知道他所谓“不负责的说法”之中是不是也包括了马尔库塞的理论在内。无论如何，70年代的学潮恐怕还是免不了在他的心中激起了一点波澜。他后来肯和人讨论“哲学是不是和人民脱了节”的问题，在我是并不觉得太意外的。〔3〕

胡适虽然没有接触过现代的分析哲学，但是他的思想倾向大体上是和分析哲学相同的；二者都以“科学方法”为中心。不过胡适学术

---

〔1〕蒯因以哲学与科学连为一体是采取了杜威的立场。见 Richard Rorty, *philosophy and the Mirror of Nature*, (Princeton University Press, 1979) p. 288。

〔2〕W. V. O. Quine and J. S. Ulliam, *The Web of Belief* (1978) p. 121, quoted in Hao Wang, "Quine's Logical Ideas and Philosophical Presuppositions in Historical Perspective" (mimeographed copy, December, 1981) p. 28.

〔3〕参看 Hao Wang，前引文，页 132。

的起点和终点都是中国的考证学，不像分析哲学是和自然科学（特别是数学和物理）连成一体的。因此，以科学方法而言，二者自有精粗之别。但是二者在世变和价值问题的前面所遭遇到的困难仍然是相同的。现在美国的分析哲学正面临着欧洲大陆以“精神科学”（Geisteswissenschaften）为中心的哲学传统的挑战。现象论、存在主义、批判理论、解释学等大量地涌现在英语著作中。分析哲学家也开始有人正视这个宿敌了。这未始不是一个好的转变。从中国的思想传统说，程、朱与陆、王的对立也和上述西方两派的分流（远源是经验主义与理性主义）至少在意义上有可以互相比较之处。胡适从考证学出发，上接程、朱的“穷理致知”的传统，因而对陆、王不免有排斥的倾向。这在他的《戴东原的哲学》结尾一段表现得尤其明显。他说：

> 但近年以来，国中学者大有倾向陆、王的趋势了。有提倡“内心生活”的，有高谈“良知哲学”的，有提倡“唯识论”的，有用“直觉”说仁的，有主张“唯情哲学”的。倭铿（Eucken）与柏格森（Bergson）都作了陆、王的援兵。……我们关心中国思想前途的人，今日已到了歧路之上，不能不有一个抉择了。我们走那条路呢？我们还是“好高而就易”，甘心用“内心生活”“精神文明”一类的揣度影响之谈来自欺欺人呢？还是决心不怕艰难，选择那纯粹理智态度的崎岖山路，继续九百年来致知穷理的遗风，用科学的方法来修正考证学派的方法，用科学知识来修正颜元、戴震的结论，而努力改造一种科学的致知穷理的中国哲学呢？我们究竟决心走那一条路呢？[1]

---

[1] 《戴东原的哲学》（上海，商务印书馆，民国十六年），页196—197。

今天看来，无论是西方还是中国，这两个主要思想流派必然是一个长期共存的局面，因为两派各有立场、各有领域，也各有成绩，谁也不能把谁完全压倒的。章学诚所谓“宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异”（《文史通义》，《朱陆篇》）恐怕要算是最有哲学智慧的历史论断之一了；它不但适用于中国，也同样适用于西方。但是异同虽不能相合，却未必完全不能相通。至少我看不出，在人文学与社会科学的实际研究过程中，科学方法和解释学的方法为什么不能同时并用。

如何使两派相通？这个问题已离开了思想史的范围，而变成今后中国思想界所必须面对的新课题了。胡适说过：

> 今天人类的现状是我们先人的智慧和愚昧所造成的。但是后人怎样来评判我们，那就要看我们尽了自己的本分之后，人类将会变成什么样子了。[1]

胡适毫无疑问地已尽了他的本分。无论我们怎样评判他，今天中国学术与思想的现状是和他的一生工作分不开的。但是我们希望中国未来的学术与思想变成什么样子，那就要看我们究竟决定怎样尽我们的本分了。

1983年3月18日

余英时敬序

[1] Hu Shih, "My Credo and Its Evolution," in *Living Philosophers* (New York, 1931), pp. 259—260.

附：《中国哲学史大纲》与史学革命

六十年后的今天，一般读者也许已经看不出《中国哲学史大纲》究竟为什么能够震动一世的视听了。所以这里有必要略作解说，以证实正文所谓建立“史学革命”的“典范”（paradigm）之说。这部书在当时最使人感到耳目一新之处已由蔡元培在“序”中扼要指出，即一、证明的方法，包括考订时代、辨别真伪和揭出各家方法论的立场。二、扼要的手段，也就是“截断众流，从老子、孔子讲起”。三、平等的眼光，对儒、墨、孟、荀一律以平等眼光看待。四、系统的研究，即排比时代，以见思想演进的脉络。这四点当然都受了西方哲学史的影响，但是同时也和考证学的内在发展相应。如果只有外来的影响，而全无内在的根据，那便只好叫做“征服”，而谈不上“革命”了。蔡“序”所举第二和第三两点便恰好可以说明这一层道理。

关于这第二点，即“截断众流，从老子、孔子讲起”，推翻以前一切不可信的经典材料，我们在前面已经提到了。但是这里应该补充一点，即这种“疑古”的态度同时也是考证学的内在理路逼出来的，不是胡适异想天开地从外国搬回来的。事实上那时的西方史学界并没有疑古的风气。顾颉刚说，关于“洪范”之类的远古材料，他早已受到康

有为《孔子改制考》的暗示，知道它们是靠不住的。[1]《改制考》开始便是“上古茫昧无稽考”；《新学伪经考》更把许多古文经斥为刘歆的伪造。这可以说是后来疑古运动的源头。[2]而且再进一步分析，康有为之所以能如此立说正是因为乾、嘉以来的辨伪工作已一步一步地逼近了六经的本身。但是康有为的怀疑毕竟还是有限度的。在基本“典范”没有改变之前，他只能疑所谓古文“伪经”，而不敢再进一步疑他所信的今文“真经”。这和崔述（1740—1816）对古史的怀疑到六经而止步先后如出一辙。这里可以看到“典范”的限制作用。

关于蔡“序”中的第三点，所谓“平等的眼光”，也同样是从考证学的内在发展过程中逐步透出来的。清代的考证最初集中在经学，旁及史学，后来发展到诸子之学。这是一个很自然的进程，因为以先秦古籍的校刊、训诂和考订而言，群经以后便是诸子了。在诸子之中，最先当然要碰到《荀子》。这是儒家内部惟一一部“非正统”或“异端”的子书。再下一步则是儒家以外的“异端”了，如《墨子》、《老子》、《管子》之类。我们只要细考清代乾、嘉以来古籍校诂的次第先后和成绩高下便会发现这一发展显然是由一套信仰和价值的系统——即广义的“典范”——来决定的。但是这样对一部一部的子书深入地整理下去，最后必然导向诸子思想的再发现。这是经学研究上“训诂明而后义理明”的“典范”引申到子学研究上的一个无可避免的发展，但却决不是清初顾炎武等人提倡“回向原典”时所能预见的。《四库全书总目提要》，“子部总

[1] 《古史辨》“自序”，页36。
[2] 参看我的《五四运动与中国传统》，收入《史学与传统》，特别是页96—97。

叙”说：

> 然儒家本六艺之支流……其余虽真伪相杂，醇疵互见，然凡能自名一家者必有一节之足以自立。即其不合于圣人者，存之亦可为鉴戒。

这显然是通过训诂而重新发现了诸子思想以后所发展出来的见解。而诸子中最先被发现与重视的便是荀子。《提要》“子部·儒家类一”的“荀子条”说：

> 至其以性为恶，以善为伪，诚未免于理未融。然（荀）卿恐人恃性之说，任自然而废学，因言性不可恃，当勉力于先王之教。故其言曰……不可学、不可事、而在人者谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。是性、伪之分也，其辨别伪字甚明。杨倞注亦曰：伪、为也。……后人昧于训诂，误以为真伪之伪，遂哗然掊击……平心而论，卿之学源出孔门，在诸子中最为近正，是其所长。主持太甚，词义或至于过当，是其所短。韩愈大醇小疵之说，要为定论。

这是清代考证学家从训诂中发现了荀子思想的确证。《提要》的话其实代表了当时一般考证学家的共同见解。卢文弨（1717—1795）《书〈荀子〉后》（《抱经堂文集》卷十）和钱大昕《跋〈荀子〉》（《潜研堂文集》卷二七）都从训诂观点为荀子的性恶论辩护，并同以荀子所谓“性”即是宋儒的“气质之性”。戴震《原善》、《绪言》和《孟子字义疏证》三部哲学著作中也有很浓厚的荀子色彩。章炳麟说戴震

的议论“与孙卿若合符节”（《太炎文录》卷一《释戴》），是很中肯的。[1]尤其值得指出的是上引《提要》“任自然而废学”一语即出于戴氏。《绪言》卷上云：

> 且一以自然为宗而废学问，其心之知觉有所止，不复日益，差谬之多，不求不思，终其身而自尊大，是以圣贤恶其害道也。

这样看来，乾隆时代的考证学不但重新发现了荀子，而且还自觉地发扬了荀子重“学”的传统。

稍后到汪中（1740—1794）这一代，诸子学的范围便扩大到儒家之外了。这里我们只需征引缪钺论汪中的一段话便足以说明问题了。缪氏在《汪容甫诞生二百年纪念》一文中说：

> 清人以训诂治经，渐及诸子，以其同为先秦古书，训诂音韵，多资取证，然尚鲜有发挥大义者。容甫治诸子，独能不囿于传统之见解，而与以新估价，其《墨子序》盛称墨子……谓“世莫不以其诬孔子为墨子罪。虽然，自儒者言之，孔子之尊，固生民以来所未有矣，自墨子言之，则孔子，鲁之大夫也，而墨子，宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是”。……其《荀卿子通论》阐发“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经”。……盖其智力澄明，故能破除障蔽，高瞩远览，而又有

[1] 参见钱穆《中国近三百年学术史》（商务印书馆，1937年），上册，页358。

客观之证据，非逞臆妄说者比。[1]

汪中能从墨子的观点去看孔子，这岂不充分地说明他已具有“平等的眼光”吗？岂不更可以证明这种“平等的眼光”是考证学的内在理路逐步逼出来的吗？

但是汪中的“平等的眼光”在当时不仅得不到赏音，而且还招来翁方纲（1733—1818）“名教之罪人”的谴责。尽管翁氏自己也是研究《墨子》的人，他却绝不能容忍汪中“敢言孟子之言兼爱无父为诬墨子”。[2]现代的人自然会佩服汪中的胆识，而嘲笑翁方纲的俗见。但是从学术思想史的观点看，我们也许应该抛开情绪的偏向，而寻求一个理性的解释。因为这里恰好涉及了“典范”的问题。

清代考证学的典范是由顾炎武首先建立的。顾氏说：

愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至于诸子百家之书亦莫不然。（《亭林文集》卷四《答李子德书》）

这是实践“经学即理学”的纲领的具体途径。这个典范到了清代中叶变得更成熟了。戴震说：

经之至者，道也。所以明道者，其词也。所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎圣贤之心志。（《戴震文集》卷十《古经解钩沈序》）

---

〔1〕 见《诗词散论》（上海，古籍出版社，1982年），页99—100。
〔2〕 见胡适“翁方纲与墨子”，《胡适文存》第三集，卷七，页598—599。

钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。（《潜研堂文集》卷二十四《臧玉琳经义杂识序》）

由此可见清代考证学的典范是通过文字训诂以明古圣贤在六经中所蕴藏的“道”。这是他们共同遵奉的信仰、价值和技术系统。在这一系统之下，顾炎武以至戴震的考证作品则发挥了具体的“示范”作用（狭义的“典范”）。绝大多数的考证家都安于在这个“典范”之内从事库恩所谓“常态的研究工作”（normal research）。他们一部书接着一部书考订，一个问题接着一个问题研究，但是他们并无意在概念上或事实上寻求重大的新突破。由于一个内容丰富的典范往往带来无数的“难题”（puzzles）需要个别地解决，因此它的有效性可以维持一段很长的时期，直到严重的危机出现。所谓危机是指在正常的研究过程中不断遇到重大的“变异”现象（anomaly），而渐为原有的典范所不能容纳。对于这种变异——即意外的新事实——研究者最初尚能稍稍调整典范以求适应。但是最后变异太大，已非调整典范所能济事，那就到了新典范建立的时刻了。新典范的建立便表示这门学术发生了“革命”性的变化。清代三百年的考证学到了“五四”前夕恰好碰到了“革命”的关头。王国维曾指出清代三百年学术一共经历了“三变”：“国初之学大，乾、嘉之学精，道、咸以降之学新。”他又说：“道、咸之以降之学乃（上述）二派之合而稍偏至者，其开创者仍当于二派中求之。”（见《观堂集林》卷二十三《沈乙庵先生七十寿序》）这一深刻的观察和典范说完全相符。顾炎武是清学典范的建立者，故其学“大”，戴震、钱大昕是这一典范的完成

者，故其学“精”，道、咸以降则“变异”愈来愈多，典范已不得不时加调整，故其学“新”。

清代考证学的基本假定本是通过“训诂”以明六经、孔、孟的“义理”。在这个假定之下，他们深信六经保存了三代以上的“道”，也深信孔、孟继承并发扬了这一自古相传的“道”。就这一层面而言，他们和宋、明儒并无根本的分歧。他们和宋、明儒最大不同之处在于对“道”的理解。他们认为宋、明儒所认识的“道”已经过释、道两家的污染，因而失去了本来的面目。所以他们主张“回向原典”以澄清儒学的传统。由此可见他们的基本观点仍是“信古”而非“疑古”，仍是“独尊儒术”而不是诸子平等。但是由于他们的研究方法是历史的方法，处处要尊重客观的“证据”，对于一切古代文献都要“考而后信”，这个方法终于使他不断地发现许多意外的“变异”现象，和他们所持的基本假定互相凿枘。至少自戴震以来，考证学已开始显露种种内在的“危机”。戴氏已发现了荀子思想在儒学中的重要性，但是他最后依然不能不归宗于孟子。章学诚已发现了史学的重要性或更在经学之上，而倡“六经皆史”之论，但是他仍旧要用“贯约六经之旨而随时撰述”（《文史通义》内篇二《原道下》）的说法来加以弥缝。汪中虽儒、墨并称，而卒言墨子“非儒而不非周”（《述学》内篇卷三《墨子后序》）。孙星衍则强调墨子“受孔子之术”，又说“明鬼是致孝鬼神之义，兼爱是尽力沟洫之义”。（见《问字堂集》卷三《墨子后序》）这些努力显然都是在调整典范以消解考证学的内在危机。

这种危机其实也就是所谓“技术崩溃”（technical breakdown）：不符合典范的期待的变异现象不断地出现了。新发现的文献证据不但不再能支持原有的基本假定，反而动摇了这个假定。从

崔述到康有为，有怀疑经传中所传古史真相者，也有怀疑经传本身的真伪者。卢文弨、钱大昕、戴震则已隐隐地感到荀子和孟子各得孔子之教的一面。汪中更以墨子的“义理”与儒家等量齐观。“技术的崩溃”还表现在另一方面，即常态的研究与典范之间开始发生脱节的现象，许多零碎的文献考证已失去了“明义理”的作用。这便是章学诚以来对考证学陷于“襞绩补苴”的指责。从这一角度看，晚清今文学派的兴起虽然背景很复杂，但也显然是对于考证学典范进行一次重大的修正。由于乾嘉以后支离破碎的训诂已不足以明义理，今文学家便提倡从《春秋》与《论语》直接寻求孔子的“微言大义”。魏源（1794—1857）在《论语孟子类编序》中说：

> 经有奥义，有大义。研奥者必以传注分究而始精，玩大者止以经文汇观而自足。[1]

这是表示训诂考证只能得“奥义”，另有“大义”则必须直接面对“经文”才能获得。这正是针对考证学的“技术崩溃”而发。魏源又在《刘礼部遗书序》中说：

> 今日复古之要，由训诂声韵以进于东京典章制度，此齐一变至鲁也；由典章制度以进于西汉微言大义，贯经术政事文章于一，此鲁一变至道也。……由董生春秋以窥六艺条贯，由六艺以求圣人统祀……[2]

---

[1] 《魏源集》(上海，中华书局，1975年)，上册，页145。
[2] 同上书，页242。

可见他不但依然接受考证学的基本前提，而且也不否定考证学的方法，不过要另添一条发掘“微言大义”的捷径而已。所以今文学派虽属道、咸以降之“新”学，但是并没有建立新的典范；他们的工作基本上仍是调整旧的典范。下及康有为，也依然徘徊在旧典范之下：《新学伪经考》和《孔子改制考》都是以经学考证的面貌出现的，尽管它们的内容和方法都已逸出了经学考证的典范之外。古文学派的章炳麟也是如此，他中岁以后的学术固然已非清代考证学所能限，但他始终没有跳出古文经学的门户，也是一个无可否认的事实。

通过以上的分析，我们才能更精确地估计胡适《中国哲学史大纲》在中国近代史学革命上的历史意义。胡适一直到晚年都还特别记得他这本书在两个重要观点上所发生的革命性的震动：“截断众流，从老子、孔子讲起”和“平等的眼光”。他指出：由于他把伏羲、神农、黄帝、尧、舜从哲学史上切断了，以至几乎引起北大学生的抗议风潮，所以蔡元培写“序”特别提出这一点来替他辩护。[1]关于“平等的眼光”一点，他则说：

> 我那本著作里至少有一项新特征，那便是我（不分“经学”、“文学”）把各家思想，一视同仁。我把儒家以外的，甚至反儒非儒的思想家，如墨子，与孔子并列，这在1919年（的中国学术界）便是一项小小的革命。[2]

可见他自己尤其看重平视孔、墨的观点，认为在当时中国的学术界具

[1] 见《中国古代哲学史》，台北版“自记”，页5。
[2] 《胡适口述自传》，页216。

有革命的意义。但是我们在上面已看到这个观点早已出现在汪中的著作中，而且晚清以来章炳麟、梁启超提倡诸子学也更明显地表现出这种倾向。那么胡适是不是过分夸大了他自己的作用呢？我想我们也许应该这样来看问题：胡适的新考证学中的个别观点大概都可以在清代考证传统中找得到根源，其中有些比较现代的成分则或来自康有为、章炳麟、梁启超、王国维等人的启发，或得之于西方学术的训练。从这一方面看，他确是承旧远过于创新，但是他的《中国哲学史大纲》所提供的并不是个别的观点而是一整套关于国故整理的信仰、价值和技术系统。换句话说，便是一个全新的“典范”。章炳麟、梁启超、王国维都已到了这个新典范的边缘上，甚至在个别的具体问题的研究方面，他们（特别是王国维）比胡适更新更精。但是他们毕竟没有踏出这最后的一小步。“截断众流”和“平等的眼光”之所以要等到《中国哲学史大纲》的出现才发生“革命性的”影响正是由于它们已不再是个别的、孤立的观点，而成为新典范的有机组成部分了。

以“旧学邃密”而言，胡适不但比不上章、梁、王等老辈，而且也未必能驾乎同辈以至早期弟子之上。但是关键根本不在这里。他的基本贡献是一种综合性的创造。即以“新知深沉”而言，他也不一定真的超过了当时许多留学生。事实上，我们已看到，他对西方的“新奇的学说、高深的哲理”并没有很高的兴趣。他服膺杜威的实验主义主要是在方法论的层次上面。他对西学的态度可以说是“弱水三千，我只取一瓢饮”。而且他所“取”的不是绣好的鸳鸯，而是绣鸳鸯的金针和手法。他没有深入西学固是事实，但也正因如此，他才没有灭顶在西学的大海之中。对于今天许多迷失在五花八门的西方理论中的人而言，胡适倒不失为一个比较健全的榜样。但是他有十分丰富的西学常识和敏锐的判断力，更重要的是他的旧学和

新知配合运用得恰到好处。他能在国故研究上建立新典范、开辟新风气者，以此；他能提倡文学革命和领导新文化运动者，也莫不以此。

但是我们必须认清，胡适的学术基地自始即在中国的考证学，实验主义和科学方法对于他的成学而言都只有援助的作用，不是决定性的因素。我们已看到清代考证学自嘉、道以来便面临种种技术崩溃的内在危机，旧典范虽屡经修正而终不能容纳愈来愈多的“变异”。经过这一长期的发展，最后才有新典范的脱囊而出。这个新典范之所以在胡适手中完成，正因为他是从考证学传统中出身的人。这决不仅仅是他从杜威那里学到了实验主义方法论便能办得到的。事实上，远在他接触杜威以前，新典范的种子已在他的心中发芽了。早在1914年1月23日他已提出了这样的问题：

> 吾国古代之学说，如管子、墨子、荀子，独不可与孔、孟并尊耶？[1]

这便是《中国哲学史大纲》中“平等的眼光”的始点。我们只要回溯一下上文的分析，便立刻可以看出这个观点最早可以上溯到卢文弨、钱大昕、汪中的时代。我们不必否认这个观念和西方近代的多元思想有关，但是我们同样也不能忽略它有中国考证学传统的远源。由于“里应外合”的双重便利，新典范的建立才能看来毫不费力而且很快地在他的手中得到成功。这是因为一切“概念的范畴”(conceptual categories) 都已事先准备齐全了。[2]《中国哲学史大纲》是一部

---

[1] 《胡适留学日记》卷三，第一册，页160。

[2] 关于这一点，参看 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Second edition, The University of Chicago Press, 1970), pp. 55—56。

建立典范的开风气之作，而同时又具有“示范”的作用。无论今天看来，它包含了多少可以商榷的问题，它在当时能掀起考证学——史学的“革命”是丝毫不足为异的。继此书之后，胡适又在1923年发表了《国学季刊发刊宣言》（收在《胡适文存》第二集），那更是建立新典范的正式宣言，但已不在本文的讨论范围之内了。

最后我必须指出，本文的分析之所以采取库恩关于“科学革命”的理论，完全是为了说明上的方便，并且可以使考证学以外的一般读者也把握到《中国哲学史大纲》在中国近代史学革命上的中心意义。但是本文的思想脉络却并非必须通过库恩的一套概念才能表达出来。库恩的理论也不是只适用于科学史的研究。事实上，他自己曾郑重声明，他的说法最初原是从文学史、艺术史、音乐史等园地借来的。[1]我们当然也可以撇开库恩的术语，完全用中国考证学的固有观念来解释本文的中心论旨，不过那样做比较费事，本行以外的读者也许会感到难以充分理解了。

[1] 见他的“跋”，页208。

从《日记》看胡适的一生

联经出版公司重新编校的《胡适日记全集》是一部最完整、也最合用的新版本。最完整，因为它以曹伯言先生整理的《胡适日记全编》（安徽教育出版社，2001）为底本，又增加了一些以前未收的新资料；最合用，因为《胡适日记全集》四百万字，翻检不易，联经本附加一册人名索引，为使用者提供了极大的方便。

最近一二十年来，晚清到民国时期许多重要人物的日记都已相继出版，为现代史的研究领域增添了很丰富的史料。但以史料的价值而言，《胡适日记全集》恐怕仍然要占第一位，远非同类作品所能比肩。理由很简单，从 1917 年到 1962 年，胡适无论在文化史、思想史、学术史或政治史上都一直居于中心的位置，他一生触角所及比同时代任何人的范围都更广阔，因此他观察世变的角度自然也与众不同。更难得的是，他在日记中保存了大量反对他、批判他，甚至诋毁他的原始文件，这尤其不是一般日记作者所能做得到的。所以他的日记所折射的不仅仅是他一个人的生活世界，而是整个时代的一个缩影。读完这部四百万字的日记，便好像重温了一遍中国现代史，不过具体而微罢了。

联经出版公司毅然决定出版这样一部庞大的日记，其原动力只能

来自一种纯净的文化理想。因此刘国瑞、林载爵两先生提议我为本书写一篇序文时，我在“义不容辞”的直感下便一口答应了。现在开始着手写序，我却不免颇为踌躇，因为我不能决定采用什么方式把《胡适日记全集》的史料价值充分而又系统地呈现出来。21年前我为《胡适之先生年谱长编初稿》（胡颂平编著，联经，1983）写序时，除了《胡适留学日记》之外，其余部分尚未刊行。所以我只能从思想方面着眼，写成了一篇《中国近代思想史上的胡适》，但其中很少谈到他个人的事迹。自1990年《胡适日记》影印本（台北：远流）问世以来，它便成为我经常浏览和翻检的一部史料。在一切涉及20世纪文化、思想、政治动向之类的论著中，我往往先参考《日记》，一方面寻求整体背景的了解，一方面觅取具体证据。日积月累之余，《胡适日记》逐渐引导我进入了胡适的世界，我在20年前的一片空白今天总算勉强填补起来了。反复考虑之后，我最后决定根据《日记全集》的内在线索，把胡适的一生分成几个阶段，并分别点出其与中国现代史进程的关联。但在每一阶段，胡适个人的生命史上一向都存在着一些或大或小的疑点，现在由于《日记全集》的出现，其中有些问题已能够获得比较明确的解答。我自然不能在这篇序文中讨论所有的疑点，因此下面仅择其较有关系者，予以澄清。我相信这也许是使读者认识《日记全集》的价值与意义的一种最有效的方式。

一　留学时期（1910—1917）

《胡适留学日记》刊布最早，流行也最广，所以不须多说。我在《中国近代思想史上的胡适》中，已详引《留学日记》，说明留美

七年是他的“精神准备”时期。1917 年 6 月他启程回国则象征了“准备”时期的终结，因为他的《文学改良刍议》已发表在《新青年》1 月号，揭开了“新文化运动”的序幕。在这七年之内，中国学术思想界正处在低潮时期，不少人都在重新探索出路。陈独秀的《青年杂志》（后改为《新青年》）和章士钊的《甲寅杂志》都代表了这种探索的努力。胡适个人的“精神准备”和中国思想界的“新探索”恰好发生在同一时期，这才造成了他“闭门造车”而竟能“出门合辙”的巧遇。

在这一阶段中，胡适生命史上有两个相关的疑点必须予以澄清：第一是博士学位问题，第二是他的哲学造诣问题。

关于博士学位的问题早在 1919 年便已出现了。朱经农 1919 年 9 月 7 日给胡适的信中说：

> 今有一件无味的事体不得不告诉你。近来一班与足下素不相识的留美学生听了一位与足下“昔为好友，今为雠仇”的先生的胡说，大有“一犬吠形，百犬吠声”的神气，说“老胡冒充博士”，说“老胡口试没有 pass”，“老胡这样那样”。我想“博士”不“博士”本没有关系，只是“冒充”两字决不能承受的。我本不应该把这无聊的话传给你听，使你心中不快。但因“明枪易躲，暗箭难防”，这种谣言甚为可恶，所以直言奉告，我兄也应设法“自卫”才是。凡是足下的朋友，自然无人相信这种说法。但是足下的朋友不多，现在“口众我寡”，辩不胜辩，只有请你把论文赶紧印出，谣言就没有传布的方法了。[1]

---

[1] 见梁锡华选注，《胡适秘藏书信选》，续篇（台北：远景出版社，1982），页 691—692。

"昔为好友，今为雠仇"即指梅光迪。这是当年"谣言"的起源，但朱经农显然知道关键全在胡适的博士论文没有印出来。1920 年 8 月 9 日朱经农在致胡适函中附注又说：

> 又，你的博士论文应当设法刊布，此间对于这件事，闹的谣言不少，我真听厌了，请你早早刊布罢。[1]

胡适的论文终于在 1922 年刊出（见后），我想这也是一个原因。现在让我们根据《日记》，重考这一疑案。《留学日记》1917 年 5 月 27 日追记《博士考试》条说：

> 五月二十二日，吾考过博士学位最后考试。（中略）此次为口试，计二时半。吾之"初试"在前年十一月，凡笔试六时（二日），口试三时。七年留学生活，于此作一结束，故记之。

此记明言"考过"，本无可疑。胡颂平《年谱长编》在此条之后的"编者按"引唐德刚《胡适杂忆》说：

> 胡氏在哥大研究院一共只读了两年（1915—1917）。两年时间连博士学位研读过程中的"规定住校年限"（required residence）都嫌不足，更谈不到通过一层层的考试了。……所以胡适以两年时间读完是不可能的。[2]

---

[1] 见梁锡华选注，《胡适秘藏书信选》，续篇（台北：远景出版社，1982），页 695。

[2] 唐德刚，《胡适杂忆》（台北：传记文学出版社，1979），页 41—42。引文文字小异，已据原书校正。

《年谱长编》的“编者按”接着说：

> 照《胡适杂忆》的话，似哥大不应授予胡先生博士学位的。但哥大授予胡先生博士学位乃是事实，若非唐君推断有错误，则是哥大办理博士学位授予的人有错误。（第一册，页285）

胡颂平先生为胡适辩护，自在情理之中，但唐德刚先生的怀疑是否有根据呢？胡适晚年在《口述自传》中，是这样回忆的：

> 我在1915年9月注册进哥大哲学系研究部。其后一共读了两年。在第一年中我便考过了哲学和哲学史的初级口试和笔试。初试及格，我就可以写论文；我也就〔可以〕拿到我的〔哲学博士〕学位了。1917年的夏季，我就考过我论文最后口试。所以两年的时间——再加上我原先在康乃尔研究院就读的两年，我在哥大就完成我哲学博士学位的一切必需课程和作业了。[1]

这和前引《留学日记》一条先后一致。《日记》说他在1915年11月——即入哥大两个月后——便考过“初试”，这是无可怀疑的事实。今据《口述自传》，则知他在康乃尔最后两年已修了足够的哲学史和哲学课程，所以他读博士学位的时间一共是四学年，并不自哥大始。但是胡适在康大毕业是1914年，为什么他说在康大读了两年研究院的课程呢？1914年2月17日《记本校毕业式》条解答了这个疑团：

---

〔1〕 唐德刚译注，《胡适口述自传》（台北：传记文学出版社，1981），页85。

> 余虽于去年（按：1913年）夏季作完所需之功课，惟以大学定例，须八学期之居留，故至今年二月始得学位，今年夏季始与六月卒业者同行毕业式。（《留学日记》卷四）

原来他每年都上暑期学校，到1913年夏天已修足了毕业学分，只因限于校章的规定，延迟到1914年2月才正式取得学位。他最后两年多修研究院的哲学课程，是无可置疑的；《留学日记》中有很多条劄记可以证明这一事实，读者不妨自行检阅。

康乃尔哲学系当时以德国唯心论独步美国，胡适所师事的克雷敦（James Edwin Creighton）、汉门（W. A. Hammond）、狄理（Frank Thilly）、阿尔贝（Ernest Albee）等人都是望重一时的名家。[1]胡适在康大的哲学训练已奠定了他在哥大攻读博士学位的基础。由于他的思维方式自始便与黑格尔一派的路数不合，他早在1914年1月便露出了接近杜威一派的明显倾向（见《留学日记》卷三，第三二、三四两条劄记）；第二年5月他已成为"实效主义"（pragmatism）的信徒（同上，卷九，第五二条）。所以他"在1915年的暑假中，发愤尽读杜威先生的著作，做有详细的英文提要"（《留学日记·自序》）。有了这样充分的准备，胡适两年内在哥大完成"哲学博士学位的一切必需课程和作业"便丝毫不必诧异了。

〔我最近才发现，胡适从康乃尔大学转到哥大还有另一层原因。他在1927年初给女友韦莲司的一封长信，对这件事作了一次很亲切的回忆。参以《留学日记》，其经过大致如下：

他在康大最后两年（1913—1915），特别是1914年5月9日获

---

[1] 参看萧公权，《问学谏往录》（台北：传记文学出版社，1972），第六章。

得卜朗吟征文奖（“Corson Browning Prize”）之后，由于报章的传播，声名鹊起。在这段时期，他经常受各地社团的邀请，外出讲演。再加上他在绮色佳（Ithaca）的人缘太好（“too popular”），交游广阔，酬应几无虚日（参看《留学日记》卷十“思迁居”条），不免对于哲学专业相应地有所荒疏。他的课外活动频繁终于引起了克雷敦与狄理两位老师的深切不满，认为他已失去哲学研究的兴趣。因此他在1915年申请哲学系奖学金（“Sage Fellowship of Philosophy”）时，竟遭到克、狄两位教授的否决。这是他最后改投到杜威门下的主要原因。

胡适承认这是他一生中最大的一次挫折，同时也是一个最大的转机。他对克、狄两人不但没有半点怨望之意，而且衷心感激他们给他一个及时的当头棒喝，使他从浮名的沉醉中清醒了过来。为了补过，也为了“不让他们失望”（“I did not want to disappoint them”），他在纽约两年（1915—1917）才特别用功读书。1927年1月他重回纽约之后立即写长信给狄理（克雷敦已死），报告自己的动向，便出于一种不敢忘记师恩的意识。[1]

这封英文信揭开了胡适生命史上关系重大的一页，这是不见于现有一切年谱、传记的一个遗失的环节。所以我特别增补于此。但由此也可知，他是怀着最强烈的动机转学到哥大的。他能够在两年之内完成博士学业便更不足惊怪了。——2004年10月27日补记）

但唐德刚在上引《口述自传》一段文字的注释中却又提出了另一相关的疑问，推断胡适博士论文口试的结果是“大修通过”（“pass

[1] 见“To E. C. Williams, January 14, 1927”，收在《胡适全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第40卷，“英文信函（一）”，页247—248。

with major revision”)，而且必须“补考”，因此迟至1927年他重返哥大，满足了这两项要求之后，才取得博士学位。我们都知道，哥大过去有一项规定，颁授博士学位必须在论文出版并缴呈一百本之后。因此在一般的理解中，这是胡适的学位比论文完成迟了十年的唯一原因。但唐先生的疑问也自有他的根据，他认为如果不是“大修通过”，“何必等到1922年杜威离华之次年始付印，1927年亲返纽约始拿学位呢?”[1]所以他推测这是因为杜威在华两年，亲见胡适在“学术界的声势”，回到哥大后，运用他的“地位”，把“大修通过”改为“小修通过”（“pass with minor revision”）。这是一个“大胆的假设”，然而没有经过“小心的求证”。因此他感慨地说：“如果杜威遗札尚存，哥大纪录犹在，‘胡适学位问题’的官司也就不必再打了。”[2]可见他并没有在“哥大纪录”或“杜威遗札”中发现任何硬证（hard evidence），可以支持他的“假设”。唐先生似未见前引朱经农的信，但他的怀疑却与梅光迪不谋而合，甚为有趣。现在《胡适日记》出版了，我们可以试着解答他的疑问了。

胡适1917年回国后立即卷入了如火如荼的“文学革命”，紧接着又是1919年的“五四运动”。在最初四五年中，他活动之多和工作量之大简直到了不可想像的地步。我们只要一查1919—1920《日程与日记》残本（《全编》本，第三册，页212—222），便可见其一斑。这一段时期内他心中不可能有印论文、拿学位证书的念头。那么他为什么终于在1922年出版了这篇论文呢?[3]除了与上引朱经农的信

---

[1] 唐德刚译注，《胡适口述自传》，页100。

[2] 《胡适口述自传》，页102。

[3] *The Development of the Logical Method in Ancient China*, By Hu Shih (Shanghai: Oriental Book Co.).

有关外，另一原因是他一度动念，愿意应哥大之聘，去教一两年中国思想史和文学史。《日程与日记》1920年9月4日条记：

> Greene（按：即顾临，Roger Greene）来信，托我为Columbia大学觅一中国文学教授，我实在想不出人来，遂决计荐举我自己。我实在想休息两年了。今天去吃饭，我把此意告他，他原函本问我能去否，故极赞成我的去意。我去有几种益处：(1) 可以整顿一番，(2) 可以自己著书，(3) 可以作英译哲学史，(4) 可以替我的文学史打一个稿子，(5) 可以替中国及北大做点鼓吹。

可知哥大原来托顾临探询他的意向，如果他不能去，则请他另推荐替人。他这时之所以有此想法，是因为三年来太忙了，自觉治学成绩下降，有改换环境的必要。他在1921年7月8日的《日记》中说：

> 去年我病中曾有《三年了》诗，只成前几节，第一节云：
> 三年了！究竟做了些什么事体？
> 空惹得一身病，添了几岁年纪！
> 我想我这两年的成绩，远不如前二年的十分之一，真可惭愧！

明白了这个背景，我们便不会奇怪他何以忽动远游之念了。一年半以后，哥大的聘书果然来了。《日记》1922年2月23日条：

> 哥伦比亚大学校长Nicholas Murray Butler正式写信来，聘我去大学教授两科，一为中国哲学，一为中国文学。年俸美

> 金四千元。此事颇费踌躇。我已决定明年不教书，以全年著书。若去美国，《哲学史》中下卷必不能成，至多能作一部英文的古代哲学史罢了。拟辞不去。

这时他的心情改变，又犹豫不决了。但成行的可能性仍然存在，这应该是他决定将论文付印的主要原因，一方面完成学位的最后手续，另一方面也可用为讲授中国哲学的教材。不但如此，1923 年 6 月他还有赴美参加教育会议的机会（见《日记》1923 年 6 月 4 日条）。所以论文不迟不早，就在 1922 年出版，决不是偶然的。后来这两个远行计划都取消了，因此拖延到 1926—1927 年才有欧、美之行。

1926 年 12 月 26 日《日记》上有一句话：

> 发电给亚东，请他们寄《名学史》一百册到 Dewey 处。

这当然是为了取得学位之故，所以这一百册论文直接寄给杜威。但《日记》中涉及博士学位的仅此一条，唐德刚先生认为“杜威遗札”可以解决胡适学位的问题，《日记》中恰好保存了杜威在 1926 年 9 月 30 日答胡适的一封长信（《日记》1926 年 10 月 9 日条）。此信主要是答覆胡适所提出的关于“比较哲学”的问题，其次则是一些互相问候的话，没有半个字提到胡适学位的事。如果真如唐先生所推测，杜威用了大力量使哥大松动它的“严格校规”，把胡适的论文从“大修”改为“小修”，那么这封信上至少会有一两句交代的话。彼此信中全不及此事，恐怕只能表示胡、杜两人心中根本就没有“学位”的问题。博士论文“口试”是“最容易的一道关”，这是唐先生也承认的（页 98）。除非“哥大纪录”中有关于胡适从“大修”改“小修”的明确记载，我们实在很

难想像考官中有谁故意和杜威过不去，一定要挑剔他所指导的论文。更使人难解的是，哥大富路德教授（Luther C.Goodrich）是1927年的目击证人，他既出面说明胡适得学位迟了十年完全是由于“论文缓缴”之故，唐先生为什么不予采信呢？下面是唐先生的话：

> 夏（志清）、富（路德）二教授认为……别无他因，只是“论文缓缴了”就是了。富老先生在1927年已（是）哥大的中日文系主任。是年胡适自英来美便是他筹款请来的——公开讲演六次。胡是三月份正式取得学位，六月初的毕业典礼上，胡公接受“加带”（hood）和领取文凭时的“傧相”（escort 这是那时的制度），便是富先生。据说当胡氏披着无带道袍应召向前接受加带时，他1917的老同学，斯时已是哥大哲学系的资深教授的施纳德（Herbert Schneider），曾鼓掌戏弄他，弄得胡博士哭笑不得。
>
> 据富氏所知，1927年胡氏并没有“补考”。（页99）

这一段描述中有生动的细节，最容易使人感到胡适的学位问题确有不可告人的内幕。胡颂平先生指出胡适在这一年的6月已回到上海，不可能参加哥大的“加带典礼”，当然是一个无法反驳的事实。但他对于老同学“鼓掌戏弄”一事却难以应付，只好说是唐先生的“幻想”。这都是因为当时《胡适日记》尚未出版，别无资料可以比勘的缘故。事实上，唐先生此说确是得之于富路德，不过他听错了故事，误将胡适1939年6月在哥大得荣誉法学博士的经过搬移到1927年来了。《日记》1939年6月6日条记：

> 下午 Columbia 毕业典礼，我得一个法学博士学位。此为

我做大使后得的第一个名誉学位。(今年有五个大学要给我学位，因医生的训诫，我只能出门接受两个)

Prof.Goodrich 做我的 Escort。[1]

过去美国大学也偶有指导教授“带领”着（“escort”）自己的博士生去领取学位证书的习惯，但决无指派他系教授为普通博士生作“傧相”之理，唐先生所谓“这是那时的制度”，完全是“想当然耳”。在获得荣誉博士的场合，老同学“鼓掌戏弄”当然出于善意，这最后一点疑团便涣然冰释了。

总之，胡适的“博士学位问题”除了因“论文缓缴”延迟了十年之外，别无其他可疑之处。至少到现在为止，尚未出现任何足以质疑的证据，唐德刚先生“论文口试”为“大修通过”之说，仍然是一个“假设”。但这个“假设”已在胡适研究的领域中发生了影响。曹伯言、季维龙编著的《胡适年谱》1917 年 5 月 22 日条（安徽教育出版社，页 119—120）说：

日记中，未说明此次口试是否通过。

这是受唐说影响的明证。我在上面的讨论仅仅是澄清事实，以彰显《胡适日记》的史料作用，并没有为他“辨冤白谤”的意思。

〔我现在终于找到了两条明确的第一手证据，十足证明胡适的论文口试决没有“不通过”或“大修通过”的嫌疑。

一、胡适在 1922 年为 *The Development of Logical Method in*

[1] 按："Escort"原文笔误作"Escot"。

Ancient China 所写的一篇“略记”（“A Note”）中说：

> 这部论古代中国逻辑方法之发展的专著是我在 1915 年 9 月到 1917 年 4 月旅居纽约市时期写成的。它已被哥仑比亚大学哲学系所接受，作为完成哲学博士学位要求的一部分。……过去四年中我曾渴望能有机会对这篇论文进行一次彻底的修改。但工作的压力使我无法达成这一愿望。这是此书迟迟未出版的原因。在中国的英、美友人读过此书原稿的，都一再说服我将四年前旧作照原样刊印出来。我现在决定这样做，虽然很有些勉强……（收在《胡适全集》第 35 卷，页 301—302）

这篇“略记”揭出了两个基本事实：第一，1917 年他的博士论文呈缴后当时便已为哥大哲学系所正式接受；第二，1922 年刊行本即是 1917 年论文的原稿，并未经过修改。他写“略记”时，人证（如杜威及其他参加口试的教授）和物证（如哲学系所保存的论文原本）俱在，胡适即使有天大的胆也不敢公开说谎。

二、1917 年 4 月 13 日他有一封长信给韦莲司，信末说：

> 我现在仍在撰写博士论文的结论部分。我已将写成的部分送给杜威教授过目。他读后似乎很喜欢这部论文，并且给了我一些非常鼓励的评语。我预期在一个星期左右完成全部论文。（见“To E.C. Williams, Friday the 13th, 1917”，收在《胡适全集》第 40 卷，页 181。按，此信忘注月份，但与《留学日记》卷十六互勘，可以绝对断定为 4 月 13 日所写）

这真是一条“铁证”，完全摧毁了任何关于论文口试发生意外的妄测。他的论文是在4月27日写完的，较信中的估计仅迟几天。（见《留学日记》卷十六“我的博士论文”条）所以这不但是论文最后阶段的当时证词，而且是私人通信中顺便提及的话，其真实性绝无可疑。指导教授杜威对论文的评价如此之高，其他参与口试的五位教授有什么理由坚持它必须“大修通过”呢？何况论文正式送交哲学系在5月4日，而口试则在5月22日，其间只有十几天的时间可供其他五位试官评阅。他们在口试时最多只能环绕着论文提出一些有关哲学和逻辑的一般问题，或讨论中国文献的问题（如其中唯一的汉学教授夏德，Frederich Hirth）。但他们之中无人具备充足的学术背景，可以对论文的主旨（“thesis”）——先秦名学的发展——提出全面性的质疑。所谓“大修通过”的可能性是根本不存在的。所以上引的一封信已彻底解决了“胡适博士学位”的问题，再也没有争辩的余地了。——2004年10月27日补记〕

与此相关的另一问题是胡适与哲学的关系。自从金岳霖说过“西洋哲学与名学又非胡先生之所长”[1]这句话以来，中国读者大致都接受了这一评论。即使胡适本人也从未自称“哲学家”。[2] 他的思想走不上形而上学的路数（所谓“metaphysical turn of mind”），也没有接触过罗素以来的数理逻辑，所以金先生的评语是很中肯的。但是他先后修过康大克雷敦和哥大伍德布里奇（Frederick J. Woodbridge）两大名家的哲学史课程，更因为特别受到杜威讲各派逻辑的启发而决定以“先秦名学史”为论文题目。[3] 他在西方哲学和哲学

〔1〕 见冯友兰，《中国哲学史》审查报告二。

〔2〕 《胡适口述自传》，页39。

〔3〕 同上书，页91—95。

史两方面都具有基本训练则是不可否认的。这一点训练终于使他在中国哲学史领域中成为开一代风气的人。胡适回国后事实上已放弃了西方哲学，转向中国哲学史、文学史研究的道路，他不能算是专业哲学家，是毫无问题的。但是我们也不能过分低估他的哲学知识，他在美国最后三四年所受到的哲学训练已达到了当时的一般水准，足够他研究中国哲学史之用了。这里我要介绍一下《日记》中所保存的一篇罗素书评。1923年罗素为美国著名的杂志*Nation*写了《先秦名学史》的评论，开始便说：

> 对于想掌握中国思想的欧洲读者而言，这本书完全是一个新的开端。欧洲人很难同时是第一流的汉学家，又是合格的(competent)哲学家，这是不足惊异的。……一个人不通中文而想知道中国哲学，面对着这一情况简直只好绝望。好了，现在我们终于有了胡适博士，他对西方哲学的精熟好像是一个欧洲人，英文写作之佳则和多数美国的教授没有分别，至于翻译古代中国文本的精确可靠，我想任何外国人都很难赶得上。具有这样独特的条件，他所取得的成果是十分引人入胜的，正符合我们的期待。听说这本书不过是他已出版的一部更大的中文著述的一个纲要，据读过的人说，原著（按：指《中国哲学史大纲》上册）比本书还要好，这就更使人向往了。[1]

可见在罗素眼中，胡适的西方哲学至少是“合格的”。读了这篇英文书评，我们更难想像他在论文口试中会得到“大修”的结果。

---

[1] 英文原评见《胡适日记》1923年11月4日条。

胡适生前从来没有向任何人提起过罗素的书评。如果不是他把这篇文字附收在《日记》中，这件事便将根本埋没了。他在论文的最后一篇中专论“进化论与名学”。罗素在书评中对此持疑，认为从胡适所引的文字看，似乎尚不足成为定论（“inconclusive”）。这个批评对胡适发生了影响，他在1958年所写的《中国古代哲学史·台北版自记》中说：

> 此书第九篇第一章论“庄子时代的生物进化论”，是全书里最脆弱的一章……我在当时竟说：
>
> “万物皆种也，以不同形相禅”，此十一个字竟是一篇“物种由来”。
>
> 这真是一个年轻人的谬妄议论，真是侮辱了《物种由来》那部不朽的大著作了。（远流本，页2—3）

胡适在北大编写《中国哲学史大纲》讲义时，“庄子进化论”不但是他的得意之笔，而且旧派学人也有深信不疑的。马叙伦著《庄子札记》便全袭其说，并因此遭到傅斯年的严厉批评。[1]胡适晚年为什么转而痛斥自己“年轻人的谬妄议论”呢？我相信这是由于罗素的批评使他重新检讨了原文，终于放弃了早年的见解。

二 “新文化运动”初期（1917—1926）

从《日记》观察，1917—1926自成一个清楚的段落。这是胡适

〔1〕 傅的批评，见《傅斯年全集》（联经，1980），第四册，页376。

在中国思想界、学术界、文化界发挥最大影响力的时期。文学革命、新思潮、小说研究、整理国故（包括顾颉刚《古史辨》)、科玄论战等等文化运动都和他的精神领导有直接的关系。他最重要而又流传得最广的论著也大都成于这一阶段，其中包括《中国哲学史大纲》(1919)、《尝试集》(1920)、《章实斋先生年谱》(1922)、《胡适文存》一集（1921）和二集（1924）等。在中国现代史上，这恰好是所谓“五四”时代。“五四”也是从文化运动走向政治革命的时代。1921年中国共产党的建立和1924年国民党的改组（所谓“联俄容共”）是两个重要的里程碑，标志着文化运动向政治革命的过渡。这一时期的《胡适日记》也清楚地反映了这一转变，这是我们最熟悉、论著也最多的一个阶段。本文略人之所已详，所以下面只集中于澄清二三个关键性的小问题，其他概不阑人。

胡适的专业是整理国故，所以他特别尊重同一领域中的老辈，其中尤以章炳麟、梁启超、王国维三人为最。《日记》中未见他和章炳麟交往的记载（但文章中有之)，大概是因为南、北悬隔的缘故。在这三人之中，他和梁启超的往来最多，私交也最深，但他们初晤究在何年，最近因《日记》新材料的出现而成了问题。丁文江、赵丰田合编《梁启超年谱长编》(上海人民出版社，1983）1918年11月条云：

> 是年十一月，先生始识胡适之。(页872)

下面附有徐新六的介绍信和胡适求见信，说他“拟于二十三日（星期六）上午十一时趋访”。胡颂平《年谱长编》即据此信说他这一天“在天津访梁启超，初次见面”。(第一册，页327）但《日程与日记》1920年3月21日记：

> 宗孟（即林长民）饭，初见梁任公，谈。

这是胡适当天亲笔所记，应该最可信。也许1918年11月梁启超正忙于欧洲之行，当天有事，没有能接待胡适。两种记载相较，我宁取《日程与日记》。

《日记》中胡适和王国维有一次谈话，记录较详，很有趣味。1923年12月16日条记：

> 从访王静庵先生（国维），谈了一点多钟。他说戴东原之哲学，他的弟子都不懂得，几乎及身而绝。此言是也。（下略）
>
> 静庵先生问我，小说《薛家将》写薛丁山弑父，樊梨花也弑父，有没有特别意义？我竟不曾想过这个问题。希腊古代悲剧中常有这一类的事。
>
> 他又说，西洋人太倡欲望，过了一定限期，必至破坏毁灭。我对此事却不悲观，即使悲观，我们在今日势不能不跟西洋人向这条路上走去，他也以为然。我以为西洋今日之心头大患不在欲望的发展，而在理智的进步不曾赶上物质文明的进步。
>
> 他举美国一家公司制一影片，费钱六百万元，用地千余亩，说这种办法是不能持久的。我说，制一影片而费如许资本工夫，正如我们考据一个字而费几许精力，寻无数版本，同是一种作事必求完备尽善的精神，正未可厚非也。

胡适当时正着手写《戴东原的哲学》，纪念戴震二百周年的生日（见《日记》1924年1月19日条）。他访王国维是诚心向他请教，因为王氏早年在这一方面写了不少文字（收在《静安文集》中）。因此他们

的谈话不离“理”、“欲”两个观念。王国维说东原弟子不能传其哲学，此意胡适也采用了。[1] 王国维问小说中“弑父”的意义也必然由“欲”引起的。他早年治心理学，后来或曾接触过弗洛伊德“弑父情结”（“Oedipus complex”）之说，因而联想到中国小说中的同类故事，可见他的思路深而锐。胡适早年在康乃尔读过一些希腊悲剧，如 Sophocles'*Oedipus The King* （见《留学日记》卷一，1911年9月22日条），但未注意到心理分析学，所以只能漫应之。这是一段有趣的思想史料，值得重视。

“五四”时期的最初四五年，也是胡适最受青年崇信的阶段。这是大家都知道的，不必多说。这里我只讲他和毛泽东的关系。1951年他因为要写一篇关于英文毛泽东传的书评，翻阅了若干大陆新出的相关小册子，其中有涉及毛回长沙组织“自修大学”的事。胡适回忆说：

> 毛泽东依据了我在1920年的“一个自修大学”的讲演，拟成《湖南第一自修大学章程》，拿到我家来，要我审定改正。他说，他要回长沙去，用“船山学社”作为“自修大学”的地址。过了几天，他来我家取去章程改稿。不久他就南去了。（《日记》1951年5月17日条）

《日记》中谈到他和毛的交往，仅此一处。但这是21年后的追记，又在毛已成为“红色皇帝”之后，读者或不免疑心他夸张自己的影响。但此事现已在新出的《日程与日记》中得到了完全的证实。1920

[1] 见《戴东原的哲学》（远流本），页61。

年1月15日下午五时条：

> 毛泽东来谈湖南事。

同年3月2日下午五时条：

> 作自修大学计划。

这都是当时之笔，可证他的记忆不误。

最后让我介绍一下《日记》中有关思想分化的记载。《日记》1923年12月19日条：

> 此次北大二十五周年纪念的纪念刊，有黄日葵（按：后来参加了共产党）的《在中国近代思想史演进中的北大》一篇。中有一段，说“五四”的前年，学生方面有两大倾向：一是哲学文学方面，以《新潮》为代表，一是政治社会的方面，以《国民杂志》为代表。前者渐趋向国故的整理，从事于根本的改造运动；后者渐趋向于实际的社会革命运动。前者隐然以胡适之为首领，后者隐然以陈独秀为首领。……最近又有“足以支配一时代的大分化在北大孕育出来了”。一派是梁漱溟，一派是胡适之。前者是彻头彻尾的国粹的人生观，后者是欧化的人生观；前者是唯心论者，后者是唯物论者；前者是眷恋玄学的，后者是崇拜科学的。这种旁观的观察，——也可说是身历其境，身受其影响的人的观察，——是很有趣的。我在这两大分化里，可惜都只有从容慢步，一方面不能有独秀那样狠干，一

方面又没有漱溟那样蛮干！所以我是很惭愧的。

胡适显然肯定了黄日葵分析的客观性。他的自我解剖也带有预言的意味：他既不能“狠干”，又不能“蛮干”，只有“从容慢步”，这就预示着中国正卷入激进化的大漩涡，他将一步一步地被推出漩涡的中心了。这是1923年尾的话，那时梁漱溟《东西文化及其哲学》正风靡一时，似乎将形成一个有力的思想运动。但事实上，梁漱溟的影响始终没有越出知识界的中上层，他的“蛮干”仍然远远敌不过陈独秀的“狠干”。“狠干”不但需要“心狠”，而且更需要“手辣”，最后仍只有让陈独秀一派在中国一枝独秀。甚至陈独秀因为不够“心狠手辣”之故，最后也被他自己所掀起的巨浪吞没了。

二 “大革命”时期（1926—1930）

胡适在1926年7月17日离开北京，开始他的欧洲之旅，1927年5月下旬从美国经日本回到上海定居。三年半之后（1930年11月28日）才离开上海，重回北伐后的北平。他自己说：

> 在上海住了三年半，今始北行。此三年半之中，我的生活自成一个片段，不算是草草过去的。（《日记》1930年11月28日）

所以我把这五年的《日记》划在同一阶段。胡适1927年4月12日从美国西雅图上船回国，便是国民党开始“清党”，和共产党正式破裂的一天。他到达上海时，国民党已控制了江、浙一带，国民政府也

在南京成立了。

他为什么说在上海三年半“不算是草草过去的”呢？我可以从学术和政治两方面来阐释这句话的涵义。先说学术方面。他在去世前，曾为台北商务印书馆影印本《淮南王书》写了一篇很长的《序》，可惜《序》未写完，他便逝世了。《序》的第二段说：

> 从民国16年5月我从欧洲、美国、日本回到上海，直到民国19年11月底我全家搬回北平，那三年半的时间，我住在上海。那是我一生最闲暇的时期，也是我最努力写作的时期。在那时期里，我写了约莫有一百万字的稿子。其中有21万字的《白话文学史》卷上；有十几万字的中国佛教史研究，包括我校印的《神会和尚遗集》（敦煌出来的四个残写本）和我用新材料特写的两万五千字的“菏泽大师神会传”。
>
> “中古思想史”的“长编”写出的约莫有十七八万字。[1]

这是他在学术上没有“草草过去”的最扼要说明。

在政治上，上海这三年半更是他生命史上应该特笔大书的关键时刻。国民党执政以后，实行了所谓“训政”，事实上只学到了苏联“一党专政”的一点外形。但党部中人挟“革命”之名而到处横行，则日有所闻。胡适这三年多的《日记》中保存了许多有关的剪报。1928年5月16日他记道：

> 上海的报纸都死了，被革命政府压死了。

---

[1] 《中国中古思想史长编》，下册（远流本），页157。

他忍不住了，从1929年5月始，写了一系列批评国民党的文字，包括《人权与约法》、《知难，行亦不易》、《我们什么时候才可以有宪法?》、《新文化运动与国民党》等。这几篇文章引起了国民党的强烈反响，许多省、市的党部都向中央上呈文，要求严惩“反革命的”胡适，以致1929年9月25日国民政府终于饬令教育部“警告胡适”（见《日记》1929年9月26日附剪报）。国民党领袖们也纷纷出面指责他，包括和他很有交情的吴稚晖（《日记》1930年10月12日）和胡汉民（《日记》1930年10月12日）。[1]甚至迟至1931年3月17日蒋介石还面告清华大学学生代表，“胡适系反党，不能派（当校长）”。[2]胡适的反应只有一句话：“今天报载蒋介石给了我一个头衔。”我们可以说，胡适的自由主义立场是在1929年与执政国民党的激烈争执中才获得明确而具体的展现。1934年《独立评论》上关于“民主与独裁”的争论和1949年以后台北《自由中国》上关于“自由与容忍”的讨论，他所坚持的都是这一基本立场。

在这一阶段中，有两个相关的问题，不妨在这里作一点澄清。我们读他1926年的《欧游道中寄书》，[3]知道他在莫斯科匆匆参观的结果，印象很好。他和两位芝加哥大学的美国教授，一同访问监狱、讨论教育体制，感到十分兴奋。他一再称道苏联“完全采用欧美的最新教育学说”，这当然是因为其中以杜威的“从做中学”和英国道尔顿制为主。这三天的访问使他在政治思想上起了一个新变化，想把“自由主义”和“社会主义”结合起来。我很早以前便想知道他在莫斯科这三四天（7月29日至8月1日）的具体活动情况，以

---

〔1〕《谈所谓“言论自由”》，收在《日记》1930年11月24日条之后。
〔2〕《日记》1931年3月18日条附贴《大公报》剪报。
〔3〕收在《胡适文存》，第三集，第一卷。

了解他何以思想上有此波动。不幸远流影印本《胡适的日记》恰好漏掉了《欧洲日记》的第一册（7 月 17 日至 8 月 20 日），现在《全集》本补进了这一册，我的疑团终于解开了。事实上，他在莫斯科只有两次参观活动：7 月 30 日下午参观“革命博物馆”和 31 日上午 11 时参观“第一监狱”。两次加起来大概不会超过三四个小时。关于教育制度，他则完全依据苏联教育部出版的《公家教育》一书。他对苏联的整体认识，主要是从两个美国教授（C.E.Merriam 和 S.N.Harper）口中得来的，《欧游道中寄书》已明言之。这两人都很左倾，Harper 在 1938 年还为斯大林的“整肃”（“Purge”）辩护（《日记》1938 年 1 月 29 日条）。今天看来，他在莫斯科实在什么真相也没有看到。现在我们确知，因为列宁的文化和教育主管隆纳查尔斯基（Anatolii Lunacharskii）佩服杜威的教育学说，才企图引进“在做中学”和“道尔顿制”等西方的方法。但事实上，这些教育学说始终只是纸上文章，除了极少数模范学校之外，根本未曾实行过。1920 年代苏联中小学的教育比起沙皇时代只有更落后。[1]

在莫斯科日记中，我们发现，除了两个美国教授之外，他的思想变化也和中国共产党早期领袖之一蔡和森有关。7 月 31 日《日记》：

> 下午往访（于）右任先生，他不在寓，寓中有一人，乃是蔡和森。相别甚久，彼此竟不认得了。我们纵谈甚快，陆续来者甚多……至十余人之多。右任也回来了。我与和森仍继续辩论，余人参加者甚少，从三点直到九点 Radek 来了，才把我们

〔1〕见 Richard Pipes, *Russia Under the Bolshevik Regime*(New York: Alfred A. Knopf, 1993), pp. 316—320.

的舌战打断。

8 月 3 日他在火车上记道：

> 今日回想前日与和森谈话，及自己的观察，颇有作政党组织的意思。我想，我应该出来作政治活动，以改革内政为主旨。可组一政党，名为“自由党”。充分的承认社会主义的主张，但不以阶级斗争为手段。共产党谓自由主义为资本主义之政治哲学，这是错的。历史上自由主义的倾向是渐渐扩充的。先有贵族阶级的争自由，次有资产阶级的争自由，今则为无产阶级争自由。

他和蔡和森激辩了六小时，大概谁也没有说服谁，胡适仍然坚持他的自由主义立场。但是苏联官方安排的“参观”和两位美国教授的议论已先给他做好了心理准备，所以两天后蔡和森的话开始在他心中发生了反应。他不但愿意将“社会主义的主张”尽量收入自由主义之中，而且竟动了组织“自由党”“作政治活动”的凡心。必须指出，胡适此时对苏联的好感和对社会主义的某种程度的肯定都是很真诚的。所以同年 12 月 5 日，他在《日记》中特别强调西方记者对苏联的报导多属“谣言”。他的思想变化则清楚地表现在他和罗素的一次谈话中。同年 10 月 17 日《日记》：

> 去看 Mr.Bertrand Russell，谈了□点钟。他的精神甚好，谈锋如旧。
>
> 奇怪得很，他说苏俄的 Dictatorship 办法是最适用于俄国

和中国的。他说，这样的农业国家之中，若采用民治，必闹得稀糟，远不如 Dictatorship 的法子。我说，我们爱自由的人却有点受不了。他说，那只好要我们自己牺牲一点了。

此言也有道理，未可全认为不忠恕。

胡适似乎完全忘记了，1921 年 7 月 6 日罗素在离华前所刊布的告别讲词《中国到自由之路》（“China's Road to Freedom”）中早已详说过这一论点。他认为中国在获得“自由”之前必须先经过一个类似俄国式的社会主义“专政”（dictatorship）阶段。民主（democracy，即胡适说的“民治”）必须假定一般人民都能读能写，并且对政治事务具备一定程度的知识。但中国现在还不具备这样的条件，因此俄国共产党所用的方法也最适合于中国。[1] 胡适对这篇讲词十分不满，同年 7 月 16 日他“在津浦车中试作一诗”，题目是《一个哲学家》。其中第二节说：

他看中了一条到自由之路，
但他另给我们找一条路；
这条路他自己并不赞成，
但他说我们还不配到他的路上去。

诗题中的“哲学家”便是罗素，上引第二节诗则是针对着“民主”、“专政”论点的驳斥。但五年之后他重闻此论，虽仍感到“奇怪得

[1] 见文中论“Russian Methods Suited to China”一段。全文收在远流影印本 1921 年 7 月 7 日条后，《全编》本则略去原文。

很”，却肯定“此言也有道理，未可全认为不忠恕”了。对同一论点，先后竟做出了完全不同的反应，这是他在1926年思想上发生了波动的明证。事实上，他在莫斯科的第三晚（7月31日）写信给徐志摩，已说：

> 今天我同Merriam（芝加哥大学教授）谈了甚久，他的判断甚公允。……苏俄虽是狄克推多（按：即dictatorship），但他们却真是用力办新教育，努力想造成一个社会主义的新时代。依此趋势认真做去，将来可以由狄克推多过渡到社会主义的民治制度。（《欧游道中寄书》）

这已接近罗素的观点，不过没有引申到中国方面而已。

组织“自由党”之念当然也起于一时“新的兴奋”（《欧游道中寄书》中语）。他的气质不是“行动的人”（“man of action”），“兴奋”平静之后，这个念头便自然随之而逝。而且即使他真想“出来作政治活动”，他也没有机会了。因为他1927年5月回到上海时，中国已成为“一党专政”的天下了。从1926到1941年，他一直都对苏联和社会主义抱着这种比较肯定的态度。1941年7月8日他在密歇根大学讲演“意识形态的冲突”，才第一次把苏联社会主义专政和德国的纳粹、意大利的法西斯，视为一丘之貉，与民主、自由的生活方式是绝不能并存的。[1] 他在1953年11月24日的《日记》中评论海耶克（F.A.Hayek）《到奴役之路》（*Road to Serfdom*）说：

---

〔1〕 见Hu Shih,“The Conflict of Ideologies”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*(November,1941)。此文收入周质平主编,《胡适英文文存》(台北:远流,1995),第二册,页887—896。

> Hayek 此书，论社会主义与自由不能共存，其意甚可取。我在二十年前，尚以为 Socialism is a logical sequence of the democratic movement。近十年来，我渐见此意之不是，故蒋廷黻兄提议我们发起一个“社会党”，我不赞成。我是一个自由主义者，其主要信条乃是一种健全的个人主义（individualism），不能接受各种社会主义的信条。

他说20年前尚以为“社会主义是民主运动的逻辑的顺序”，是指1933年他在芝加哥大学的讲演。原文较长，对苏联和社会主义还是很恭维的，视之为对于西方民主理想的进一步实现和补充。[1] 胡适的自由主义并不是始终一致的，其间有很重要的变动。只有通过前后几十年的《日记》，我们才能把他思想变迁的全程追溯出来。

第二个问题比较小，但为了恢复历史的真实，还是应该略费笔墨。

罗尔纲先生在《关于胡适的点滴》中，对于胡适离开上海，迁回北平的经过有下面一段描述：

> 1929年，胡适因连续发表《人权与约法》、《知难，行亦不易》、《我们什么时候才可以有宪法?》、《新文化运动与国民党》等文章批评国民党政府，受到警告、围攻、查禁文章等胁迫。1930年……11月28日，全家从上海迁北平。我……这时随行同往。人们认为特务会在车站狙击胡适，我这个书呆子却一点没有想到。这天上午约八时，我随胡适全家乘出租汽车从极司

[1] 见 Hu Shih, *The Chinese Renaissance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934), pp. 42—43。

非尔路到了上海北车站。我跟胡适步入车站，走上月台。满以为胡适广交游，今天一定有不少亲朋到车站来送行。别的且不说，胡适夫妇与上海金融界巨子徐新六夫妇最相好，连两家孩子也彼此相好。胡适还有一个很好的朋友著名诗人徐志摩也在上海。亚东图书馆与胡适的关系更好得不用说了。半个多月来，汪原放同亚东图书馆的人到胡家帮助装书籍捆行李，忙碌不停。可是这些人，今天连影子都不见。为什么亲朋满上海的胡适今天却一个人都不来送行呢？我心里嘀咕着。已是走到头等车厢，胡适看着他两个儿子和胡师母上了车，正踏上车梯，我忽然听到对面那边月台上有人大叫胡校长。我和胡适都掉转头来，只见一个中国公学同学，边跑来边说："学生会派我来送行，请胡校长等一等，要照个相。"原来那位同学在车厢对面那边月台上远远地站着，等候胡适到来，见胡适要上车时才喊叫。他跑近了，匆匆把照相机对着胡适拍了照，就立刻飞快地跑出了月台。这时我才意识到今天究竟是怎么一个场合。[1]

罗先生是胡适最亲近的一个后期学生，有《师门辱教记》可证。他又是此次同行的人，他的追忆应该是十分可信的。但是请看《胡适日记》这一天的记事：

今早七点起床，八点全家出发，九点后开车。到车站来送别者，有梦旦、拔可、小芳、孟邹、原放、乃刚、新六夫妇、孟录、洪开……等几十人。

〔1〕 收在颜振五编，《胡适研究丛录》（北京：三联书店，1989），页14—15。

罗先生对离家的时间（上午八时）记得如此准确。为什么月台送行的几十人却一个都没有看见呢？他所列举的徐新六夫妇、汪原放明明在场，徐志摩虽不见于《日记》，也难保不在“几十人”之内。月台对面的那个惊惶失措的学生倒反而在《日记》中没有提到。既有几十人送行，那位学生又何至于害怕得如此狼狈呢？罗先生的记忆也不可能坏到这种地步。我不愿意去猜测他的动机，但是我敢断言，这是他想以浓墨刻画出一种极具恐怖的气氛，所以才虚构出这样一篇绘声绘影的绝妙文字来。我不能不佩服他想像力之丰富，但是如果胡适这一天的日记不幸遗失，罗先生的虚构便将被后人当成实录了。

四　侵略阴影下的新北大（1931—1937）

1931—1937年胡适重返北大，出任文学院长。这七年在他的生命史上也构成一个清楚的段落。但是1931年9月14日，筹备了九个月的新北大开学后的第四天，日本军队便攻占了沈阳，造成了震惊世界的所谓“九一八事件”（见1931年9月14日《日记》胡适的眉批）。1933年3月初日本又在几天之内攻占了热河（见《日记》是年3月2日至13日各条）。从此直到1937年“七七”抗战爆发，整个华北都是在不断扩大的日本侵略阴影下度过的。在这几年中胡适的主要心力仍然集中在帮助蒋梦麟改革北大，希望建立一个高水准的现代大学，不但注重教学而且强调研究。我用“侵略阴影下的新北大”来概括这一时期《日记》的特色，便是为了点出：胡适重返北大的七年恰好又是国难最深重的时期。

现在让我们先从《日记》中看看他怎样出力改革北大。1931年1

月9日他在上海的《日记》：

> 上午九时到下午四点半，在沧州饭店开中华文化基金董事会第五次常会。到会者有 Dr. Paul Monroe, Messrs Leighton Stuart, I.E.Baker, Roger S.Greene, 蔡元培、蒋梦麟、任鸿隽、赵元任与我共九人。
>
> 是日所议事最主要的一案为北大补助案。

会后胡适以名誉秘书的身份发表谈话说：

> 此次常会中，美国董事顾临君提议，自民国二十年度起，由基金会每年提出国币二十万元，赠与国立北京大学，以五年为期，专作设立研究讲座及专任教授之用。(《日记》同月13日所附剪报)

这个案子表面上是由美国董事 Roger S.Greene (顾临) 提出，背后的原动力主要是胡适 (可看同年《日记》1月7、8日两条)。他后来在《丁文江传记》中把这个功绩完全推给了傅斯年和顾临 (见《年谱长编》1930年末所引)，那是一种谦词，其实并不可信。有了这一百万元的补助，加上北大本身也特别提出一百万元作为配合，改革的经济基础便稳固了。

有了充足经费之后，他便迫不及待地为北大网罗人才了。1月24日他特别绕道青岛，想把杨振声 (金甫)、闻一多、梁实秋都拉回北大。所以25日中午下船吃饭后便"回到金甫寓中大谈，谈北大事"(《日记》1月25日条)。27日"晚上先在金甫家与实秋、一多、

金甫谈。金甫肯回北京大学，并约闻、梁同去。所踌躇者，青岛大学不易丢手”（《日记》27日条）。这时他并不是北大文学院长，但已在积极进行文学院的革新了。29日回到北京家中，《日记》又记：“孟真来，谈甚久。孟真不以金甫回北大为然。”第二天的《日记》更为重要：

> 梦麟今早来谈，下午又来谈，皆为北大事。他今天决定用院长制，此是一进步。但他仍要敷衍王烈、何基鸿、马裕藻三人，仍是他的弱点。晚上我与孟真谈，请他劝梦麟努力振作。
>
> 写信劝丁西林、徐志摩回北大。

这条记载最可看出，在改革北大这种大事上，他和傅斯年都是积极的推动者，蒋梦麟反而处于被动的地位。院长制显然也是出于胡、傅的建议。丁西林是物理学家，胡适的影响显然不限于文学院。《日记》同年2月13日：

> 昨夜李仲揆（四光）来电：“教书甚愿，院长无缘。”今早与梦麟谈，他去电再劝他允任理科院长。

李四光回电给他，可见去电约请的也是他，当然是事先与蒋梦麟商量好的。后来他的内弟江泽涵说他“对理学院的整顿有过相当重要的贡献”，决不是溢美之词。[1]

他出任文学院长的事也有曲折，胡颂平先生编《年谱长编》时，

---

[1] 见江泽涵，《回忆胡适的几件事》，《胡适研究丛录》，页9。

未见《日记》，因此也语焉不详。《日记》1931 年 2 月 7 日：

> 作二书与梦麟，一说我在北大教书不支薪，一说文科院长不可无人。
>
> 下午又作一书，说北大事须是有计划、有条理的改革，不可听学生自动驱逐教员、主任。

一日三函，其积极可见。关于文学院长的事，蒋梦麟在第二天有专信商讨：

> 文学院院长问题，我仔细考虑过，承认你的见解是对的。现在一个问题是：三学院同时发表院长呢，还是先发表理、法两院，稍后再发表文学院？因为文学院我已承认自兼了，要转弯过来，须经过以下的步骤实较稳当：
>
> 1. 发表文学院未觅得妥人以前暂行自代，理、法两院为某某。
> 2. 两院长都就任以后一二月内即发表现已觅得某某为文院长。
>
> 你以为何如？（《日记》2 月 9 日条附原函）

其实文学院长一职是胡适自告奋勇，愿意担任的。怎样知道的呢？1932 年 4 月 4 日他有一封信给蒋梦麟，坚决表示不能继他出任北大校长，并极力劝他万不可此时抛却北大去做教育部长。信的第二段说：

> 北大的事，我深感吾兄的厚意。但我决不能接受这种厚意，前夜已与兄说过了。我是不客气的人，如北大文学院长的

事，我肯干时，自已先告诉，不等你向我开口。(引自《年谱长编》1932年4月4夜条)

所以上面所引胡适论"文科院长不可无人"一信，便是一封自荐书。他似不知道，蒋梦麟已先在校中宣布过自兼院长，不能马上出尔反尔。对于蒋迟一二月再发表的反建议，胡适最后做出什么样的反应呢？此下《日记》中完全没有提到，似乎是一疑案。但是我终于在他的一篇残稿中找到了解答。他有一篇《记病——二十一年二月十五日至四月》，专记他在1932年入协和医院割治盲肠的经过。其中有这样一段：

这一天（按：2月15日）是我约定到北大文学院去接受院长办公室的日子，已约了秘书郑毅生（按：郑天挺）去那边候我，所以我决定去会他。

九点半到第一院，郑君来了，把文学院的图章交给我。(附在《日记》1932年2月13日条后)

我们再看上引同年4月4日给蒋梦麟信中后面几句话：

但我那番举动（按：指自动愿作文学院长），只是要劝告吾兄回北大，只是要使维持北大的计划可以实现，只是要在这几个月计划明年的改革。不料我到北大的第一日就病倒了，直到今日，什么事都没有做。

两段话互相比勘，我们现在可以完全断定，胡适是在1932年2月15

日正式接任北大文学院长的。他通情达理，让蒋梦麟有一整年的时间“转弯过来”，以免贻校长以出言反复之讥。所以胡颂平《年谱长编》把他出任文学院长的时间系在1931年之始，绝对是错误的，虽然他确是文学院的幕后主持人。

从上面《日记》所透显的种种活动来看，胡适最初三年半的专任虽是中基会编译委员会的主任委员，在北大只是“教书不支薪”，然而他的全副精神却都贯注在北大的革新上面。[1] 我纵览《日记》，可以大致断定，他北返的最初抱负似乎主要包括下面三个方向：一、改革北大，以带动全国大学的现代化；二、通过中基会的编译计划，大量翻译西方的名著；三、努力发展中国历史与文化的研究，最后能将“汉学”（Sinology）的中心从日本京都或法国巴黎移到中国，特别是当时的北平。为了节省篇幅，这里便不多加征引了。

但是日本的侵略一天比一天加紧，这是他北返前所无法预见的。1931年“九一八”、1932年上海“一·二八”战争、1933年日本攻占热河，这些大事件接踵而来，胡适已不可能自限于教育、文化、学术的园地，而“从容慢步”于其中了。从1932年始，他越来越卷入政治和外交方面的讨论与活动，他的社会角色不再单纯是学术研究和教育界的领袖了。下面两则日记最能说明这一转变。1932年1月27日：

> 在君（按：丁文江）、咏霓（按：翁文灏）和我宴请“国难会议”的北方熟人，到者有周作民、王叔鲁（克敏）、汤尔和、蒋廷黻、徐淑希、陈博生、傅孟真（斯年）、周寄梅（诒春）、叔永（按：任鸿隽）、林宰平、李石曾共十四人。大家交换意

[1] 他改支北大薪金在1934年7月，见《日记》1934年末附《1934年的回忆》。

见，都以为这会议不当限于讨论中日问题，也不应对国民党取敌对态度。当以非革命的方法求得政治的改善。

“国难会议”是这一年4月7日国民政府在洛阳召开的，目的在争取全国各界领袖，团结一致，共同应付日本的侵略。这里所列举的十四人，背景全不相同。但他们的共识之一是此时不应对执政的国民党采取敌对的态度。这也说明何以胡适与国民党之间结束了上海时期的旧怨，从此进入一个在互异中合作的关系。同年2月13日的《日记》说：

独立社聚餐。谈内政问题，方式为“怎样建设一个统一的国家”。结论大致是：

1.应渐渐由分权的名义上的统一做到实质上的统一。

2.应努力做到物质上的统一基础，完成干线的铁路网。

3.应有健全的政府组织，从“革命的政治”走上法治的轨道。

4.应做到全国和平，不打内战。

吴宪君问，政权应如何分配？讨论的结果是：

1.应取消“党内无派”，使国民党自己分化成政党。

2.应取消“党外无党”，使国民党以外能有政党发生。

3.国民党此时的专政，是事实上不能避免的。

周炳琳君对于国民党的前途甚悲观，其余皆非党员，却承认党外的政治团体更无希望。

这是独立评论社社员的一次聚会，三个多月后（5月22日）《独立评论》第一期便出版了。此社社员与上条“国难会议”参加者有一半

是重叠的，但每一个人都有不同的主张，彼此之间也常发生争论，不过他们这时在大原则上达致了最低限度的共识。在以后五年中，主编《独立评论》费去了胡适很大一部分的精力。《日记》1934 年 4 月 9 日条说：

> 近几个月来，《独立》全是我一个人负责，每星期一总是终日为《独立》工作，夜间总是写文字到次晨三点钟。冬秀常常怪我，劝我早早停刊。我对她说，"我们到这个时候，每星期牺牲一天作国家的事，算得什么？不过尽一分心力，使良心好过一点而已。"（又见同年 5 月 28 日条）

1936 年 12 月华北当局强迫《独立评论》停刊，其时胡适在美国参加太平洋学会的国际会议，尚在归途中。帮他校对的章希吕记道：

> 我由外回来，看见适嫂很高兴，我有点奇怪。后来问杨妈，始知适嫂不愿意适兄办此报，能封门最好。[1]

可知江冬秀多么痛恨《独立评论》扰乱了他们的家庭生活。他在《独立评论》上写了许多关于国际政治的文字，参加太平洋学会的会议也以讨论国际关系为主题，每次远行都在半年以上。这更是牺牲自己的时间"作国家的事"了。所以在重回北大这一阶段，他的学术研究成绩明显地比不上以前。唯一最有分量的论著大概要算 1934 年所写的《说儒》长文了。但工作中心的转移无意之间也为他的生

---

〔1〕《章希吕日记》1936 年 12 月 3 日条，收在《胡适研究丛录》，页 273。

命的下一阶段打下了基础。后来他回忆这几年的工作，说：

> 我1937—1938出任外交事，确有了点准备——五年编辑《独立评论》，三次参加I.P.R.（按：Institute of Pacific Relations，即太平洋学会）会议，都是好训练。（《日记》1947年12月17日条）

最后，我要从《日记》中摘出若干资料，来说明他在这一阶段和青年的关系。

1930年10月初他回到北平开协和医学校的董事会，同时也为北归寻觅居所。10月17日他应邀到协和作一次英文讲演，题目是《哲学是什么?》，这一天他有很长的纪事：

> 今夜协和医学校的讲演本在八点半，故我约了朱友渔君八点五分送车子来东兴楼接我。我七点到东兴楼赴陈百年诸君之约，小谈便入席。刚吃了几个菜，即得协和医学校朱君来电话，说，今早有一家报纸登出我讲演的消息，故今晚来了无数中国学生，在七点以前，把大讲堂坐满了，现在来者仍不绝，拥挤不堪，而本校的人反不能进来了。朱君问如何应付，我说，"告诉他们，今天的讲演是用英文的"。他说，已说过了，但他们说，"既来了便不走了，必要听胡先生对我们讲一次"。我看表，已七点半，便说，"你送车来，我便来先用中文讲一次"。
>
> 我匆匆吃了半碗饭，便往讲堂去。车到门外，勉强挤进口，朱君引我从门外上台。我上台后，见室中听众挤紧挨坐，四周隙地皆已站满，两旁窗外皆站了人。讲堂只可容三百人，

> 而今天已不止千人了。我使用中文开讲“哲学是什么?”，听众虽挤，而颇肃静。我讲了三刻钟，叫听众退去。
>
> 其时门外仍拥挤不堪，听众无法可退出。我指示他们由讲台上两厢门退出。但前面人退出了，后面人挤进来，讲堂仍是满的。朱君又同我商量，我只好又在台上请不懂英文的人退让，并许他们改日在北大另讲一次。但他们不动，我等了一会，只好用英文开讲了。听众居然很肃静。我讲了三刻钟，又用中文作一简单的提要，才下台。
>
> 我这几年来北回，北方新学生皆不曾见过我，故夏间（六月十二）在北大第三院开讲，时间定在下午四点，而一点钟已座满，后来者皆只能站在两旁窗外空地上。那一次天太热，听众受挤受暑，至四个钟头以上，故后来很有许多人病倒的。今夜的事出于意外，因讲题为“哲学是什么?”无论在哪一国都不会引出多人来听的。

胡适自早年“暴得大名”以后，每作公开讲演都是人山人海，至老不衰。他对于青年学生尤其具有特别的号召力，在20世纪的中国，他是始终能在知识青年的心目中保持着“偶像”地位的唯一人物。更值得注意的是，这个“胡适崇拜”（“The Hu Shih Cult”）的现象并不是由政治权威造成的，相反的，它在很大的程度上象征了向政治权威挑战的心理。这个现象的性质相当复杂，不是此处所能讨论的。我详引这条日记，主要是为了说明胡适自己对这一次讲演所引起的轰动效应，也很感意外，与《日记》所记其他中文讲演的热闹不同。他显然特别受到感动，所以这一天日记之末感叹地说：“我如何能负这许多人的期望呢?”他平时对于讲演的效果也有很清醒的认

识。1935年1月他在广州，省主席陈济棠不准他讲演，但他到广雅书院旧址去访问时，那里七八百个中学生都围着他，跟着他。他记道："大家都不说话，但他们脸上的神气都很使我感动。——"这当然是指一种仰慕的神情。因此他后来对同行的朋友说：

> 我若在广州演讲，大家也许来看热闹，也许来看胡适之是什么样子。我说的话，他们也许可以懂五六成。人看见了，话听完了，大家散了，也就完了。演说的影响不过如此。[1]

其实1930年在协和医学校听他英文讲演的青年更是如此，"看热闹"、"看胡适之是什么样子"，大概是绝大多数"听众"的共同心理。胡适是当时中国知识界最灿烂的一颗"明星"，这些青年都是"追星族"，和现代青年的心理并无两样。所以我们在"胡适崇拜"和"胡适的影响"之间决不能划上等号。受他思想影响的青年人也是有的，不过远远没有"听众"那样多罢了。上引"我如何能负这许多人的期望"那句话，也只能看做是他在一时情感冲动下的幻觉。

1932年以后，在民族救亡的激情一天比一天高涨的情况下，连北大的学生也和他越来越疏离了。青年学生愈是在国家危难的时候便愈应冷静，也愈应把握时机追求知识，"把自己铸造成器"，以为将来救国的凭藉，这是他一生所持的坚强信念。早在康乃尔大学读书时期，他已坚决地宣说这样的主张，并因此招来一片恶毒的咒骂（见《留学日记》卷九，二四《致留学界公函》及三三《〈致留学界公函〉发表后之反响》两条）。在抗战前几年的北平，他仍然用同样的

[1] 《南游杂忆》，引在《年谱长编》，第四册，页1333—1334。

话告诫青年。这一主张的是非，是一个见仁见智的问题，这里不必涉及。我想指出的是，他此时此地重弹旧调，确是本诸他自己的信念，并不是因为他是北大文学院长，必须维持“秩序”的缘故。这里让我略引他在1935年“一二·九”学生运动中的日记来说明他和青年的关系。1935年12月9日：

> 上午十点上课。班上人还是满的。外间各学校学生今天有请愿之举，北大学生都没有加入。
>
> 十二点下课时，何淬廉来谈，始知因清华、燕大学生要进城请愿，西直门也关了。
>
> 一点聚餐，大家都谈学生请愿事。我们费了二十多日的力量，只是要青年人安心求学。今天学生此举，虽出于爱国热心的居多，但已有几张传单出现，其中语言多是有作用的，容易被人利用作口实。

“一二·九”是刘少奇主持中共北方局的一大杰作。当时中共为了解脱在陕北的困境，决定发动全国舆论以促成中日战争的及早爆发，学生们沸腾的爱国热忱，自然首先成为这一新策略的突破点。因此潜伏在清华、燕大和北大的地下党员及其组织便在北方局的直接领导下发动了“一二·九”运动。关于这一点，当年的参与者已公开站出来，作了极其坦率的交代。[1]《胡适日记》所说传单中“语言多是有作用的”，大概不外乎“停止内战，一致抗日”之类的话。这一

[1] 可看高文华，《1935年前后北方局的情况》，收入《中共党史资料》（北京：中共中央党校，1982），页184—188；陆璀，《晨星集》（北京：人民日报社，1995），页7、19。

有组织的暗中运作不是胡适等少数人“安心求学”的口头劝告所能抵抗得住的，他的《为学生运动进一言》（《独立评论》第182期，1935年12月）和《再论学生运动》（同上，第183期）两篇文字，尽管苦口婆心，都是完全白写的。萧公权先生回忆当时清华的情况，恰可与北大相印证。他说：

> 赤色阴谋家事先已指使党徒和同路人渗入清华。教职员和学生当中究竟有多少人有心或无意地参预阴谋，为外人无从知道。我想为数不会很多，用有组织的少数去控制无组织的多数，只需要屈指可数的几个“活动分子”便行了。[1]

萧先生虽不知内情，推理则十分精确。所以12月9日以后，北大的学生终于被卷入了运动之中。同一天的《日记》接着记下午三点以后的情形，说：

> 从长安（饭店）出来，过王府井大街，见有学生一队，似是游行到此。车过东安门大街，见最后一部分打着北京大学旗子，约有三四十人。他们见我的车子，都纷纷私语。
>
> 我赶到第二院，见着郑秘书长（天挺），始知游行队到第一院门口站了十五分钟，高喊“欢迎北大同学参加”的口号。有几十个学生忍不住了，出去加入游行。
>
> 我回到家中，得郑秘书长电话，知游行队已散了。
>
> 晚上居仁堂打电话来，邀各校校长开会商议学生游行事。

〔1〕 萧公权，《问学谏往录》（台北：传记文学出版社，1972），页107。

(中略)秦德纯市长报告，今天高桥武官去市府抗议，说今天学生游行，是有背景，主谋人是蒋梦麟与胡适。

读此记，可知北大学生头一天还能保持安静，只有几十人忍不住参加了游行。胡适等人“费了二十多日的力量”，所得不过如此。最可笑的是日本军方，反而疑心学生游行的主谋是蒋梦麟和胡适，共产党地下组织的严密可见一斑。紧接着北大的学生也动了起来。12月10日：

今天到学校，知道学生要罢课，真是幼稚之至。我与梦麟、枚荪(按：法学院长周炳琳)忙了一天，不知能挽救否。

但这一天有一个北大学生给他写了下面这封信：

适之先生：

塘沽协定签字以后，你曾替它辩护过！现在丧心病狂的军人又把整个的华北出卖了，你还替它辩护吗？……唉！我的胡适之老师!!!

在这样危急的环境之下，凡属热血的青年学生，谁心中不比丧了父母还难过！激于爱国的热情放出一声惨痛的呼喊，以求鼓起同学们的猛醒，这你能说是不正当的吗?!这你能说是轨外行动吗？倘若你以为这是不当，那你真是丧心病狂了！该杀的教育界的蟊贼!!

今天一院的通告，你亲自撕下去了！在你撕的时候，你的耳朵还红了一红！我们看见你那样的心情，真哭笑不得！胡先

生我们深切的明白了你的人格！你的人格连一个无知的工友都不如！只有用粗野的手段对付你才合适！你妈的！难道华北卖给日本以后，你还能当北大的文学院长吗？你把我这热心的青年学生残杀几个，陷害几个，你心还很通（按："痛"字之误）快吗？即使你阻止住了我们爱国心的沸腾，于你有什么好处?!于你的良心也过意得去吗？

现在警告你：向后你若再撕毁关于爱国的通告，准打断了（按："了"字当删）你的腿，叫你成个拐狗！勿谓言之不豫也！

将来杀你的人启　十二月十日

这确是一个热血沸腾的爱国学生所写的抗议信，他满腔激愤，所以句句都加上惊叹号和问号。这应该是一位全无背景的青年，但他的正义怒火已被挑拨得熊熊燃烧起来了。胡适再雄辩，他的每个字此时都变成火上加油。这封信的史料价值很高，使我们亲切而具体地领会到当时青年学生的一般心理状态。

此后北大学生便从酝酿到实行罢课，《日记》中天天都有记载。胡适虽试着上堂讲课，效果也微弱得可怜。试看12月13日（星期五）《日记》：

我上下午的两班都有学生来，上午约有三十人，下午约有十五人。我告诉他们，他们的独立精神是可爱的。

再看12月20日（星期五）：

下午重到大学，只有周祖谟一人来上课！谈到四点。

这样的课当然讲不下去了。但长远地看，胡适服膺的易卜生主义——“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器”——毕竟也自有其颠扑不破的真理在。周祖谟后来在南北朝音韵学与史学方面都有极高的造诣，学术上的贡献很大。至于那些“将来要杀他的人”，恐怕大多数是被自己义愤的火焰吞没了。这真是20世纪中国最大的悲剧。那些藏在地下的少数人也确有他们煽火的本领。胡适在12月12日的《日记》中写道：

> 孟真说我近日脾气不好！其实我这几天的失望比前二十天更大。青年人没有知识，没有领袖，单靠捏造谣言来维持一种浮动的局面，是可痛心的。
>
> 今天城内各校传说日本兵到清华，打伤了几个学生，死了一个。城外各校则传说师大前天死了一个女生，并说死在协和医院！城里造城外的谣言，城外造城里的谣言！可怜！

城里城外互造谣言以“维持一种浮动的局面”，自是“一二·九”学生运动中的实况，因《胡适日记》而保存了下来，但胡适的理解则完全错误。他限于“五四”学生运动的经验，以为学运的领袖都是公开站出来领导，如傅斯年、罗家伦、段锡朋、罗隆基等皆是明证。“一二·九”没有“五四”型的学生领袖，是因为它的“领袖”是“真人不露相”的地下组织。“城里城外”互造“谣言”以保持运动的热度不下降，其实正是出于“领袖”的暗中策划。“一二·九”在北大的最后高潮发生在12月31日下午蒋梦麟校长所召开的全体学生大会。据胡适贴存的剪报，这次到会的学生有六百人，空气十分紧张。下面是《胡适日记》关于这次大会的简单记述：

十点梦麟电话邀去谈话。各校长都到。昨天北大学生代表会议决二事：①南下请愿，②反对提前放假。我们今天议决，由北大校长下午召开学生会，看结果如何，再定政策。（中略）

三点赶到北大三院，刚开会。梦麟先生先报告，次请我说话。我刚起立，即有几个学生江之源等大声“嘘”我，我从容把大衣脱下，上台说话。说了半点钟，我提议请校长测验公意，以二事付表决：①一月四日提前放假，②如不放假，一月四日复课。江之源等又大呼噪，说这是谈话会，不是学生会。我告诉他们：这是最大的全体学生会，我们要问问全体学生的意见。如果多数学生不赞成昨天的代表会决议，代表应该反省，应该复议他们的决议。如果少数人把持不许同学多数有个表示的机会，这种把持是不会持久的，将来必要被打倒的。我请梦麟把问题写在黑板上，先表决：

①四日提前放假，无人举手。

②不赞成提前（放）假，约有七八十人举手。

次表决四日复课：

举手者，一〇一人。

次反表决不复课：

举手者七八人。有人喊，“不要表决！”那几只手又放下了。结果是零。

次有学生王毓铨演说，又有一人演说。次由周枚荪演说，梦麟即宣告散会。

这是北大校史上相当重要的一页，当时报纸虽有报导，但从胡适个人的观点记述，并且把“嘘”之类的细节也如实写出，毕竟生动有趣得

多。《日记》中关于“一二·九”运动记载，从第一天只有二三十人参加游行，到最后开全体学生大会，完全是实录。怎么可以如此断定呢？五十多年后，胡适的一位中文系女学生回忆老师，特别有一节专记这一段经过，其中大端以至细节无不若合符节，不过由于年代过远，不免有些模糊而已。[1]

从“一二·九”运动看，北大学生的表现究竟和清华、燕京还是有些不同，他们最初不肯盲从游行的群众，正是因为“北大一向标榜个人自由，当时连学生会都没有”。[2]这不能不说与胡适的影响有一定程度的联系。上面我引了一封“将来杀你的人”的信，但是我也要报告，北大学生中也不乏同情和支持胡适的人。在12月31日开大会的当晚，一个学生写了下面的短信：

> 胡先生尊鉴：
>
> 今天在北河沿本校三院大礼堂恭聆先生的高明的言论，我万分钦佩，并恳切地请求先生鼎力使年假后复课的事实现。此外我要乞求先生原谅那些所谓代表们的无耻的（听说他们家里破了产，所以受某方津贴，甘心为其利用，其实也很可怜的）卤莽的可笑的举动。
>
> 敬爱你的一个学生谨上
>
> 二十四年除夕

这个“敬爱你的一个学生”和“将来杀你的人”真是相映成趣。另

[1] 见曹美英，《回忆胡适老师》，收在李又宁主编，《回忆胡适之先生文集》，第二集（纽约：天外出版社，1997），页119—121。

[2] 同上，页119。

外一封信署名“学生友仁”，自称是“学数理的青年”。他因为那次大会中“所受刺激太深，晚上回来总睡不好”，所以在一星期之后（1936年1月7日）写了一封长信给胡适。原信太长，这里只能摘引最有关的一段。他是这样说的：

> 近因时局转变，我们有第一次的议决案——罢课三天表示点真正民意——我当然极端赞成。第二次的无限期罢课议案发表出来，我们有几位同学负责向学生会建议，告诉他们对于这样大的难题，应当召开全体大会，让大家有充分讨论的机会，然后举行全体总投票（因大会总有不到者）。不料我们所得着的答覆：“不识时务，胆大妄为。”闷了二十多天……那天召开谈话会，我当然是赞成复课的一员。不过看到少数藏在群众中做那种不露面的流氓（实在无以名之），用极卑鄙的手段威吓别人，而有些同学也就被吓唬住了，不敢举手。正在气愤时，刚好听到胡先生的“懦夫”二字，使我猛然想起在中学里的一段故事：有一次我们的英文先生（她是一位英国传教师）要一个学生念一段文章，等了五六分钟之久，她亲自下去问他的结果：“我念不好，怕别人冷笑。”她于是上去写了一个大字“coward”。以后每次上堂头一句要大家一起念：“I am not a coward”。那时我在班中最小（约十三岁），没有想到这几个字是做人一个根本原则。现在北平各大学的情形，关键全在这些coward的身上。我不懂受了十年（小学六年中学六年）以上的教育的青年，对于“应做什么？”“能做什么？”这两句话还不能肯定答覆自己。

在全信的结尾，他虔敬地说：

> 胡先生，你的几十年来的特立独行的精神，我很愿意尽力取得！（《日记》1936 年 1 月 7 日条之后）

这是一个奉胡适为楷模的学生。也和胡适一样，他爱国而不陷于激情，愤慨而仍能大致保持清醒和平静。这封信更是稀有的史料，不但具体地指出了北大少数学生代表如何不尊重多数同学的意见，如何横蛮地把持着所谓“学生会”，而且还揭发了那次全体大会举手投票时台下学生的活动实况——这是胡适在台上绝对察觉不到的。原来那天举手的人数仅有一百人上下，是因为少数“藏在群众中……的流氓”用种种“极卑鄙的手段”把本想举手的学生们威胁住了。这封信完全证实了上引萧公权先生的观察：“用有组织的少数去控制无组织的多数，只需要屈指可数的几个‘活动分子’便行了。”根据这些第一手的证词，我们现在可以心安理得地说：即使在 1930 年代中国民族激情最高昂之际，胡适对于青年学生的影响力也没有完全丧失。然而这一点点个人的力量最后终于敌不过那些有组织、有计划的暗中活动。关于这一段经历，胡适在晚年追忆起来犹有余痛。1960 年 12 月 11 日他在覆张佛泉的信中说：

> 谢谢你十二月九日的信。你记得“一二·九”的学潮吗？共产党自吹那是他们主动的革命运动。那年（1935）傅孟真兄与我从十一月十九日起努力鼓励宋哲元诸人抗拒日本和汉奸的华北自治运动。我们作了整二十天的努力，还是为了想避免青年学生的牺牲。“一二·九”以后，我们的努力大受打击，加

上在君（按：丁文江）病危也还是十二月九日！一切电报——长沙、南京、上海——都打到我家。（回想那几天的情形，真不好过。）[1]

最后，我还要引一段他的话，作为他对青年人的态度的一个概括性的说明。1936年1月7日周作人有信给他，安慰他在“一二·九”学潮中所受的打击，他第二天回信说：

你说，“我们平常以为青年是在我们这一边。”我要抗议：我从来不作此想。我在这十年中，明白承认青年人多数不站在我这一边，因为我不肯学时髦，不能说假话，又不能供给他们“低级趣味”，当然不能抓住他们。但我始终不肯放弃他们，我仍然要对他们说我的话，听不听由他们，我终不忍不说。（附在《日记》1936年1月8日条后）

这几句话恰好可以作为“侵略阴影下的新北大”的结束语。

五　出使美国（1937—1946）

胡适使美和卸任后在各大学讲学，先后九年，包括了整个抗日战争时期。无论就胡适个人或中国而言，这八九年都构成了一个独特的历史阶段。

---

[1] 见季羡林主编，《胡适全集》，安徽教育出版社，2003年，第26卷，页529。

上一节已指出，1932—1937年间胡适主持《独立评论》和参加太平洋学会的会议，为他出使美国作了充分的准备。所以这两个阶段之间有较大的连续性。我首先要讨论的一个问题便是《日记》中所见胡适从主和到主战的变迁，这就必须从前一阶段开始。关于这个问题，我已读过不少论述，但大致都以他使美期间的函电为基本依据。我现在则专以《日记》为主体，因为这是尚未曾充分使用过的新史料。

胡适在"九一八"以后一贯主张与日本公开交涉，解决两国之间悬案，以谋求十年的和平。在这十年中，中国全力发展现代军事设备，以阻止日本武力征服的企图。这一主张给他带来了"主和派"的称号，几乎受到当时朝野的一致谴责。胡适为什么甘犯众怒而作此主张呢？除了他早年和平主义思想的影响以外，最主要的原因还是他认为当时中国军事的力量远不能与日本相抗。迟到1944年底，抗战已七年半了，他在哈佛大学对美国人谈话，仍持此意未变。他说：

> 中国在这次战争中的问题简单说来，便是一个在科学和技术上都没有预备好的国家不得已而和一个第一流的军事与工业强国进行一场近代式的战争。(《日记》1944年12月6日条)

但他之所以有此根深柢固的忧惧则与1933年和蒋介石的一次对话有很大的关系。这一年3月热河失守，蒋介石赶到保定处理军务，他和翁文灏、丁文江一同应召前去谈话。《日记》1933年3月13日条：

> 五点见蒋介石先生，谈了两点钟。
>
> 他自认实不料日本攻热河能如此神速。他估计日本须用六

师团人，故国内与台湾均须动员。“我每日有情报，知道日本没有动员，故料日本所传攻热河不过是虚声吓人而已。不料日本知道汤玉麟、张学良的军队比我们知道的多多!”

这真是可怜的供状！误国如此，真不可恕。

我们问他能抵抗否，他说，须有三个月的预备。

我又问：三个月之后能打吗?

他说：近代式的战争是不可能的。只能在几处地方用精兵死守，不许一个生存而退却。这样子也许可以叫世界人知道我们不是怕死的。

其实这就是说，我们不能抵抗。

我们又说：那末能交涉吗?能表示在取消“满洲国”的条件之下与日本开始交涉吗?

他说，我曾对日本人这样说过，但那是无效的。日本决不肯放弃“满洲国”。

他声明他决不是为了保持政权而不敢交涉。

最后他要我们想想外交的问题。

这一天他的谈话大致如此。

我相信这次谈话对胡适发生了重大的影响，加深了他避战谋和的意识。理由很简单：蒋是全国军事统帅，他既判断中国还不能和日本打“近代式的战争”，则谋国者岂能将国家的命运轻易地孤注一掷?11年后（1944）他和美国友人谈话所用的“modern war”一词便多多少少反映了当年保定会谈的影子。蒋当时的话也是相当诚实的，他说“只能在几处地方用精兵死守，不许一个生存而退却。这样子也许可以叫世界人知道我们不是怕死的”。这一决心后来便实现在

1937 年上海的“八一三”抗战中。

胡适在抗战前六年中虽以“和”为主调，但也没有天真到认为战争一定能够避免的地步。1935 年 6 月 27 日夜，他给王世杰写了一封长信，专谈怎样长期抗战，以促成英、美在太平洋与日本开战的可能性。这封信已广为人知，因为它几乎是一个精确的预言。由于和他后来使美的主要任务有极密切的关联，我觉得仍有必要撮述其要点于下。他的假设是：“在不很远的将来也许有一个太平洋大战，我们也许可以翻身。”但这个假设的前提是中国必须下定决心，单独作几年“绝大牺牲”的苦战。他说：

> 但我们必须要准备三四年的苦战。我们必须咬定牙根，认定在这三年之中我们不能期望他国加入战争。我们只能期望在我们打得稀烂而敌人也打得疲于奔命的时候，才可以有国际参加与援助。这是破釜沉舟的故智，除此之外，别无他法可以促进那不易发动的世界二次大战。

后来中国抗日战争历史岂不是完全和他的推测一一相符吗？前引保定谈话的影响，在这封信中也清楚地流露了出来。所以他又说：

> 以我观之，蒋先生只有“等我预备好了再打”的算盘，似乎还没有“不顾一切，破釜沉舟”的决心。我在二十二年热河失守后在保定见他，他就说：“我们现在不能打。”三年过去了，我看他似乎全没有对日作战的计划。……但日本不久必有进一步而不许他从容整军经武的要求。因为敌人不是傻子，他们必不许我们“准备好了打他们”。老实说，无论从海陆空的

任何方面着想，我们决无能准备到可以打胜仗的日子。（附在《日记》1936年6月27日条之后）

这可以证明他一直主“和”，是完全建立在“我们现在不能打”这句话的上面。两个星期以后，他和苏联大使也有一次交谈，他记道：

到苏俄大使馆，会见大使鲍格莫洛夫，同饭畅谈。他说，我为中国人设想：如和平可得，如可得十年或二十年的喘气时间，当然应该与日本妥协，即割了平津也不妨，但和平终不可得耳。我也承认他的话不错。（《日记》1935年7月12日）

苏联大使并不真是“为中国人设想”，他不过是执行斯大林当时的策略，希望日本陷在侵略中国的泥淖中，使他在远东无后顾之忧，可以全力应付希特勒而已。但是客观地说，鲍格莫洛夫的分析则是有根据的。胡适“承认他的话不错”，这就表示他已深切认识到中日之间的“和平终不可得”。所以我们决不能根据后来的文件，甚至胡适自己的话，断定他在抗战之前的六年中仅知有“和”之一字，直到1937年8月以后（即“八一三”之后）才转变到“和比战难”的观点。至晚从1935年7月始，他已逐渐修正他的看法了。

下面让我引《日记》中几件大事说明胡适怎样坚持“和比战难”的立场。1938年10月8日，他大使履新的第二天，《日记》说：

得蒋先生齐（即八日）电。

下午译此文为英文。我尚未递国书，无法亲交此电。（中略）

与Hornbeck谈，托他将齐电文交与代外长，转送与总统。

10 月 19 日他又记道：

> Hornbeck 交来总统答介公齐电一文，措辞甚婉转，实则谓调解时期未到。总统是政客，不能不顾到半个月后的选举。此时不能出面有惊人的国际行动，是意中之事。于此可见 Chamberlain 之斡旋捷克，为其愚不可及也。

很明显的，蒋介石齐电是希望罗斯福能出面调解中日的武装冲突，而为后者所婉拒。胡适批评英国首相张伯伦斡旋德国与捷克之间的争端（即慕尼黑协定），以为“愚不可及”，则他不赞成蒋的齐电，可以想见。11 月 8 日《日记》：

> 晚上咏霓（翁文灏）来一电，说国内有“一部人鉴于实力难持久，愿乘此媾和”。

12 日又记：

> 回寓时已 12:45，建文给我一电，写着“亲译”，是咏霓来的文电。我译出全文，已两点多钟了。是答我的佳电，说汪（精卫）、孔（祥熙）甚主和，蒋“尚未为所动”。文中有使我甚着急之消息，故译完后，我拟长电覆他。

13 日又记：

> 覆咏霓文电有云：“六年之中，时时可和，但事至今日已不

能和。六年中，主战是误国，不肯负责主和是误国，但今日屈服更是误国。”

14日又记：

昨电游（建文）、崔（存璘）二君皆以为我负责任太大。我对他们说：“这是我给翁咏霓的私电，不是使馆官电。”此电终于发了。

可知这件电文关系不小，以致使馆人员都不敢发出去。此时他反对向日本求和的立场比任何人都坚定。

但他阻止和议最严重的一次则在1939年9、10两个月。这件事知者尚少，值得从《日记》中勾勒出来。9月8日：

总统约十一点十五分去见。

谈的共有三点：①英、法，②苏俄，③请美国再打一次强心针，作二次之借款。

他提及远东战事调停的可能条件。我颇着急。

9月9日：

Hornbeck来谈。我把总统谈的调停条件告诉他，讲他千万留意。

9月26日：

上午十一点去看财政部长 Henry Morgenthau，谈借款事。他说："我等候了你两个星期了。"

总统果然于九月十日对他说了。

他为什么不早几天去向财政部长接洽借款的事呢？这个谜底必须通过下列三条《日记》才能解开。9 月 28 日：

今早 N.Y.*Times*（《纽约时报》）有 U.P.（按：合众社）记者与王宠惠部长的长篇谈论，主张 U.S.A.出来调停中日战争。此间 Secretary Hull（按：国务卿赫尔）说："no comment"（"无可奉告"）。

10 月 14 日：

与 Hornbeck 长谈，谈美国和解中日战争的可能性。

最后，他为什么对借款事的拖延至两星期之久的答案出来了。请读 10 月 15 日的一篇详记：

起草一个说帖（Mediation）。此事甚关重要（参看九月八日与九日的日记）。

我知道总统九月八日所说的话是在那全世界最动摇的时期，他老人家也不免手忙脚乱，所以我只用"挡"的方法，四十天不去见总统，一面托 S.K.H.（即 Stanly K.Hornbeck）特别留意白宫的主张。

> 这个密帖是用最宛转的语气，说明“和议”的种种困难。其下篇第（6）理由，即是解说总统所提东三省“共用共管”的办法之不能实行。因为不便明驳总统，故只列为和议八大难之一。
>
> 第（7）（8）两段即是我去年对Munich Peace（慕尼黑和平）的见解。今年捷克灭亡，我益信此种和议之不可恃。此帖甚费心力。
>
> 政府若知道我这四十多日的苦心，必定要大责怪我。（看Sept 28日*Times*所记王部长的谈话。）此种地方只可由我个人负责任。我不避这种责任。

他认为罗斯福所提出东北“共用共管”的方式是绝对行不通的，因此，很怕他真的出面调停，使中国最后仍落得像捷克那样“灭亡”下场。这是他使出一个“挡”字诀的唯一原因，连财政部方面也拖到两星期以后才去接触。这件事完全是他一个人独断独行，政府方面似乎事先根本未闻其事。这就是说，他一手遮天，断送了重庆方面屡求不得的美国调停的唯一机会。他个人所承负的责任实在太大了。10月16日：

> 说帖写成。今日交与外部。（文附末页）
>
> 写两个长电稿，一致蒋公，一致雪艇。

有兴趣的人不妨查一查这两个电稿，看看他究竟怎么向政府报告的。他后来公开提到罗斯福“共用共管”之说，据我所知，只有一次，即在1950年所写的“China in Stalin's Grand Strategy”那篇长文中。胡适唯恐中国政府中途屈服，向日本求和，他也怕罗斯福像张伯伦一

样，以东北“共用共管”为“调停”的方案，终为日本所愚弄，陷中国于万劫不复之境。这是他坚信“和比战难”的最有力的见证。

很明显的，胡适毅然受命于危难之际，出使美国，完全是为了实现他早在1935年关于中日战争的一个充满着先见之明的构想，即中国在破釜沉舟，单独苦战三四年之后，终能促成太平洋的国际大战。他首先假想的参战国家当然便是美国。怎样把美国卷入远东的战局是他使美的最大愿望，然而却绝不能露骨地表示出来。1937年9月末他以特使身份来到美国，几天后在旧金山向全美广播（“What China Expects of America in the Present Crisis”），便极其技巧地表达了他的意思。尽管他开始一再声明中国决无意把爱好和平的美国卷入目前的战争，但紧接着却以第一次世界大战为例，指出“仅靠爱好和平，保持中立”，并不足以保证必能避免战争。侵略者的愚昧行动曾使美国卷入世界大战，但同样的愚昧行动依然表现在今天侵略者的身上，美国最后还是可能被迫再走以战止战的道路。[1] 这篇广播词虽然不是呼吁战争，却不可否认是在为美国人民作战争的心理准备。这一天的日记是很可玩味的：

> 下午 Pardee Lowe 来说，广播电台嫌我的讲词太厉害，要我修改。我大生气，告诉电台中人，宁可取消广播，不愿修改。后来他们倒更客气了。
>
> 七点四十五分，到 Columbia 广场电台说了十三分钟。
>
> 十点到卧室，已得到王大使（正廷）与 M.I.Brown 夫妇的贺电，可谓神速。（《日记》1937年10月1日）

---

[1] 译文见《年谱长编》，第五册，页1617—1620。

电台中人嫌讲词"太厉害"，正是因为他们已闻弦歌而知雅意。胡适坚决不肯改一字则表现了"宽柔以教，不报无道"的"南方之强"，一般人对他"软弱"的评论，可谓适得其反。当时的广播等于今天的电视，其影响是巨大的，所以贺电来得如此"神速"。这第一篇广播词定下了他此后数以百计的讲词的基调，这才是他作为驻美大使的主要特色，他对中国抗日战争的最大贡献也在此。他年复一年地四处演讲究竟发挥了多大的实际效果，这是无法精确估计的。但《日记》中保存了一张1940年10月31日《纽约时报》的报导，为我们提供了一个有趣的线索。这篇报导转述东京英文《日本时报》(*Japan Times*)的评论，对美国国务院在幕后支持胡适大使的巡回演讲，极表愤怒。它指责胡适以大使身份到处演讲，是刻意激起群众对日本的仇恨，并将美国引入和日本的战争（见《日记》1940年10月31日条）。这至少说明，在日本政府的眼中，胡适的演讲活动已构成美、日关系的一大威胁。可以想像，胡适平时与罗斯福和国务院高层人物之间的交谈，也必然强调与日本谈判并不可恃，因为它绝不讲信义，这是他一贯坚持的看法。1945年8月14日他有一张明信片给赵元任，上面说道：

> 今天日本也许还没有正式投降，但今早Domei已说日接受同盟国的最后答覆了。我颇有点疑虑，因为日本小鬼是熟读"兵不厌诈"的兵法的！[1]

这个"兵不厌诈"的意思，大概他在华府也曾一再宣说过。无论如

---

[1] 见周法高编,《近代学人手迹》,二集(台北:文星书店,1966),页12。

何，1941年11月26日美日最后谈判的破裂，与胡适在最后一分钟的强烈争持是有关系的。美国最负盛名的史学大家毕尔德（Charles A. Beard）——和胡适相识数十年，《日记》中也常有记载——在战后所写的一部书中，甚至认为日本偷袭珍珠港是因为罗斯福受了胡适的影响。[1] 这种推测虽不免过于夸张，但多少也反映了一个事实，即胡适在大使任内，运用一切方式和力量推动美、日交恶，是众所周知的。他一心一意要把美国带进太平洋大战，使中国可以有“翻身”的机会。他之接受使美职务，便是为此一“大事因缘”而来。1941年12月8日美国国会正式对日宣战以后，他的“大事因缘”也就了结了。所以1942年5月17日他在《给翁文灏王世杰的信》中说：

> 去年十二月八日我从国会回家，即决定辞职了。[2]

胡适虽以上述“大事因缘”为他出使美国的最大使命，但是他也尽了一般职业外交家所应尽的责任。从《日记》看，他并不是一天到晚忙于奔波演讲，不务大使的“正业”。1938年9月29日，他在英国上船赴美前，《日记》中写道：

> 得伦敦转来一电，介公来的，开示四事：
> ①政局变动中，如何促美助我。
> ②中立法。
> ③财政援助。

---

〔1〕 见张忠栋，《胡适五论》（台北：允晨，1987），页129—130所引 *President Roosevelt and the Coming of War*, 1941 (Yale University Press, 1948), p. 514.

〔2〕 引自《年谱长编》，第五册，页1777。

④禁军用品售日。

除第一事有时间性外，其余三项胡适在履任后都曾做了长期的努力。以中立法而言，《日记》中便留下了不少纪录。当时负责修改中立法的参议员毕德曼（Key Pittman）是中国政府的有力支持者。胡适为中立法事，曾不断和他进行直接间接的接触。《日记》1939年3月15日：

下午去访 Senator Key Pittman，他是参议院外交委员股长。

3月19日：

今日细读各报，详为分析，尤注意 Senator Pittman 的中立法修正案，此案似乎注意欧局，而于远东形势有不利。晚上访 Hornbeck，与他家夫妇同饭，请 H.注意 Pittman 的修正案。

3月21日：

今天去访 Hornbeck，讨论中立法事。

3月23日：

郭武官宴客，因有 Senator Pittman 在座，我特别去赴宴，与 Pittman 稍谈中立法事。

3月25日：

写一信与Senator Pittman，论中立法事。

3月28日：

写一个讨论Pittman中立法提案之Memorandum（按：备忘录），到半夜后始成初稿。此为病后初次作夜工。

3月29日：

早起改削昨稿，令Mrs.Phillips钞打好。十二点去见Secretary Hull（按：国务卿赫尔），面交蒋先生电文，谈中立法事，退出到Hornbeck房中，与他商讨我的Memorandum，他质直讨论，我又取回修正几处。下午送去，交与Hornbeck，请他转交Secretary Hull。

3月31日：

Senator Pittman打电话来，说他将修正他的提案，把"undeclared war"除外。此是一大进步。

中日战争即是所谓"不宣而战"（"undeclared war"），不受中立法限制，美国可以帮助中国。故是"一大进步"。

4月19日：

> 罗总统约今天十二点去见。(中略)总统谈中立法事，对日本制裁事。

试看胡适为中立法一事在整整一个月中的努力，还有任何驻美使节能比他做得更多吗？至于中立法修正案终于未能通过，那完全是美国内部的问题，绝非驻外使节所能为力的。

关于财政援助一事，胡适的作用也很大。此事本是陈光甫的专责，但胡适使美后，进行便更为顺利。陈、胡两人合作无间，所以在胡适呈递国书以前，第一次贷款便谈妥了。1938年10月25日的日记说：

> 今夜财长H.Morganthau，jr.约光甫与我去谈，转达R.(按：罗斯福)的意旨。

这里必须指出，Morganthau和胡适是有特别渊源的。《日记》1939年5月7日条：

> 晚上与光甫招待Henry Morganthau，jr.部长夫妇吃饭。Morganthau是"新法"(按："New Deal")政府的一员大将，他的父亲Henry Morganthau是威尔逊时代的土耳其大使，我曾见他，他送我一部他的自传"All in a Life-Time"。
>
> Morganthau是一个理想主义者，他去年帮助中国，也是他的idealism的一种表现。

他读老 Morganthau 的自传，是在 1926 年 7 月 17 日从北京去欧洲的火车上，当天《日记》还有“甚感动”一句话，这一关系当然一下子便拉近了他和小 Morganthau 之间的距离。至于 1939 年 9 月第二次借款由他直接向罗斯福提出，Morganthau 则等了他两星期前来商洽，前文已提及。《日记》中关于借款活动还有不少，这里不必一一缕述了。

至于蒋电中所交代的第三项——禁军用品售日，他也同样努力不懈地去完成。《日记》中记此事，虽不多，但有一条已足证明。1940 年 7 月 24 日：

> 晚上去纽约。临行之前 S.K.H.（即 Hornbeck）邀去小坐，小谈。他又说，不久即有好消息。

7 月 25 日在纽约又记：

> 午后两点，得馆中电话，知白宫宣布，把废铁、废金属、汽油、汽油产品列入禁运物品之列。
>
> 我大高兴。此即 S.K.H.所谓“好消息”，吾友果不欺我。

洪北克（Hornbeck）前一日暗示“好消息”，第二天胡适闻讯后“大高兴”，都说明此事在他们两人之间酝酿已久，因此一旦实现，彼此都喜不自禁。这里我必须顺便指出，胡适在大使任内，他的最得力的美国伙伴便是洪北克。洪原在哈佛大学教远东史，后来进入外交界，他与胡适订交或许始于早年访华时期。无论如何，1927 年 2 月他和胡同在纽约美国外交协会举办的大型讨论会（听众一千五百人）担任主讲人，彼此观点已很一致，因为洪支持国民革命，并力主美国

废弃对华的不平等条约。[1] 胡适出任大使时，洪适为国务院的高级政治顾问，他们两人几乎每隔一二日便见面磋商有关事务。洪在政界的消息灵通，为胡提供一切必要的背景知识。胡在任内交涉顺利，得洪暗助之力极大。《日记》1940年7月22日条：

> S.K.H.于中国最有功。这三年来，他的主张与美国对我国的动作都有关系。

但若不是胡适任大使，洪北克也不可能发挥这样大的作用，这是可以断言的。洪对国民政府的同情与支持始终不变，迟至1949年1月，他在国会作证，仍然极力主张支援国民政府（见《日记》1949年1月16日条所录洪的英文证词）。胡适对他显然也发生了持久的影响。

1942年9月大使卸任后，胡适在美国又继续居留了差不多四年。他为什么不回国呢？除了个人的原因外（两个儿子都在美国上学，需要他供给费用），公的方面也有困难。10月6日郭泰祺从重庆托美国人携带一封密函给他，其中有这样一段话：

> 兄持节四年，誉满寰瀛，功在国家，一旦去职，中外同深惋惜。其难进（弟所知）易退（亦弟所知）有古人风，尤足为士林矜式。而弟于惋惜之余，颇有吾道不孤之感。（I feel now I am in good company!）一笑。友好中谓此次之事“其戏剧性不减于去年十二月之事”。（按：指郭的外交部长忽然被免职。）弟意二者固不可相提并论，国人之骇异可见一斑矣。

[1] 见“Forward or Backward in China”，收在《胡适英文文存》，第一册，页231—274。

> 近阅报载言美各大学纷纷请兄留美讲学。鄙意兄若能勉徇其请，似较“即作归计”之为愈。因在目前情况下，兄果返国，公私两面或均感觉困难，于公于私，恐无何裨益。因爱兄之深，故冒昧直言之，兄其不以我为多事乎?!（见《日记》1942年10月28日，胡适摘录原函）

胡适虽去意早决，但尚未正式请辞。其内幕颇多曲折，我不想在此作深入探讨。就整体判断，这明明是“飞鸟尽，良弓藏”的现代版。美国既已参战，胡适对于国民党的利用价值已失，当然可以弃如敝屣了。郭泰祺的信便是在这一情况下写的。

他下任移居纽约后，第一个来聘他任教的是威斯康辛大学（University of Wisconsin，Madison）校长C.A.Dykstra。但他当时想恢复抛却多年的研究工作，不愿教书，所以婉辞了（《日记》1942年10月19日）。就《日记》所见，他正式任教的大学只有两处：一是哈佛大学1944年10月到1945年6月。1944年10月22日《日记》：

> 下午一点的火车去Cambridge（即麻州康桥）。在纽约住了两年零一个月，现在去Harvard大学讲八个月的“中国思想史”。

另一处是他母校哥伦比亚，1945年秋季。1946年1月25日：

> 今天在Columbia University作最后一次讲演。
>
> 全班学生送我一册*The Columbia Encyclopedia*作纪念。

全班学生送纪念品，只有正式授课才有此事，因此可以断定他大概在

哥大也教了一学期的中国思想史。此外则是一些短期讲演，其中特别值得一提的是1946年2月在康乃尔大学的“Messenger Lectures”。《日记》1944年11月29日条：

> 母校 Cornell 校长 Dr.Edmund E.Day 八月十七日来函说本校 Committee on Lectureships 决定选我为 1946—47 年度的 Messenger Lectureship。这是最高的荣誉，但我不能在这时候决定再住两年半之久……
>
> 因此，我考虑了三个多月之后，今天决定辞谢了。

大概后来情况改变了，1945年他被任命为北京大学校长，由傅斯年代理一年，使他可以延期回国。康乃尔则将这一讲座移前了半年，因此他还是接受了母校这一“最高的荣誉”。他在康大的六次演讲（2月4日至15日）是非常成功的，一个有四百张椅子的大礼堂，虽在奇冷的夜晚，不但场场满座，而且还要添一百多张椅子才能容纳得下听众。

胡适最初谢绝教职，确实是想重回到历史研究，作为续成中古以下思想史的准备。1942年10月20日记：

> 与 Rockefeller Foundation 的 Dr.David Stevens 及 National（按：“American”之误）Council of Learned Societies 的 Dr. Waldo Leland 同饭。他们要我谈谈将来的计划，我告诉他们：我想不教书，只想动手写我的“中国思想史”。Dr.S. and Dr. L.都赞成我的决定，S.说 Rockefeller Foundation 愿意供给我费用，专做此工作。Dr.L.说，他们盼望我不时指导美国方面想做的文化沟通工作。

1943 年 1 月初《纽约时报》、《华盛顿邮报》（*Washington Post*）都先后刊登了一条新闻，说胡适的新任命是美国学术联合会的研究员和文化顾问。这便是上引谈话的结果：学术联合会出面聘请，洛氏基金会则提供经费，这当然是对他的一种适当安排。1943 年 1 月 4 日记：

> 凡著书，尤其是史书，应当留在见解成熟的时期。我的中国思想史，开始在一九一五——一七，至今是二十七年了。上卷出版在一九一九，也过二十三年了。但我回头想想，这许久的担搁也不为无益。我的见解，尤其是对于中古一个时期的见解，似乎比早年公道平允多了。对于史料，也有更平允的看法。我希望这二十七年的延误不算是白白费掉的光阴。

可知他此时确是准备接着写中古思想史（他早已放弃"哲学史"的概念）。为了恢复搁下了五六年的学术工作，本年《日记》显示他从正史读起，包括前四史以至晋、南北朝诸史。但在阅读之际，不断发生考证问题，如读《后汉书·孔僖传》而考《孔丛子》之伪（1 月 8 日、9 日），读两汉书而涉及《易林》作者是谁的问题。这篇《易林断归崔篆的判决书》，初稿始于 2 月 3 日，改写则已在 2 月 28 日。以后因新材料的发现而不断修正（见《日记》4 月 10 日条），《易林》考证又连带引出两汉避讳问题，而有《两汉人临文不讳考》、《读陈垣〈史讳举例〉论汉讳诸条》。这两篇文字完成在 7、8 月间。[1] 整

---

[1] 见《日记》7 月 22 日条及《致王重民》四封信，收在《胡适书信集》（北京大学出版社，1996），中册，页 906—909。

个4月他则因清理汉代经学变迁而想为王国维《汉魏博士考》写一篇跋，结果又扩大为汉代太学的研究。[1]《日记》4月27日：

今夜在American Oriental Society的Dinner meeting读一文，题为《汉代的太学》。

这是他这一个月工作的英文简报。《日记》10月31日：

开始试作“《昌言》重辑本”。

《昌言》是二世纪一部奇书，故我想重写一个标点分段的定本。

以上我详举了胡适1943年1月到10月的研究成绩。我的用意是在指出，这些文字虽然都没有直接触及中古思想史，但确是关于两汉思想背景的探讨，也可以说是披荆斩棘的开路工作。然而11月以后，他的治学方向忽然改变了，从此卷入全祖望、赵一清、戴震三家校《水经注》的公案，至死都没有跳出来，中国思想史研究基本上即此而止。以后他虽在朱熹、禅宗、泰山治鬼等方面偶曾涉笔，但他的主要精力已转移到《水经注》一案，是无可否认的。其中关键即在11月8日收到王重民的一篇考证，这是他后来屡次提及的一个纪念日。由于这是他学术生命中一件大事，所以我将这一天《日记》有关部分摘录于下：

[1] 见4月5日与8日《致王重民》两信，前引《书信集》，中册，页883—888。

得王重民书，附一文，《跋赵一清校本〈水经注〉兼论戴赵、全赵两公案》。

重民治学最谨严，但此文甚不佳。今日独坐，取《水经注》聚珍本、《戴东原集》、《鲒埼亭集》、《观堂集林》及《别集》，试复勘此离奇之公案。

文伯（王徵）、（周）鲠生、通伯（陈源）六点来谈，我"调酒"享客，又同他们去 Longchamps 吃饭，饭后又到我家里畅谈，至半夜后一点才散。

客散后，我写长信给重民，到天亮六点半才睡。

我生平不曾读完《水经注》，但偶尔检查而已。故对此大案，始终不曾发一言。

但私心总觉此案情节太离奇，而王国维、孟森诸公攻击戴震太过，颇有志重审此案。

今天细读各案卷，乃作第一次之发言。（下略）

他当时大概过于低估了此案的复杂性，以为轻易可断，却不料这"第一次之发言"竟酿成一发不可收拾之局。他一生好举例证明历史的偶然（参看《日记》1927 年 1 月 25 日与 Charles A. Beard 论此题），如今则现身说法，为此论增添了一个有趣的新例。酒阑客散之余，偶尔乘兴写了一封关于《水经注》的信，他便再也无法回到中古思想史的园地来了。

最后，在结束这一阶段之前，我要报告我在《日记》中发现了胡适 1938 年夏季的一段短短的情缘。让我先把材料抄在下面，再逐步解说。1938 年 4 月 14 日：

Roberta Lowitz 邀吃茶，她谈在 Jamaica 看英国人的荒谬，我很感兴趣。她去参观其地之医院，为揭发其种种弊政，颇引起反动。殖民地之政治，至今犹如此，可恨。

4 月 16 日：

今天 Robby 来谈，同吃饭，下午始去。

4 月 20 日：

与 Robby 同饭，久谈。

4 月 29 日：

与 Robby 同饭。

5 月 11 日：

与 Roberta Lowitz 去看 Susan and God，是去冬最好的戏。

5 月 22 日：

访 Robby 小谈。

5月23日：

与 Miss Lowitz 同吃饭。

5月26日：

Robby 来吃午饭。

5月31日：

R.L.从 Washington 回来，邀去谈话。

Robby 即 Roberta 的亲切称呼，R.L.则是 Roberta Lowitz 的缩写。胡适在一个半月之间和她吃茶、吃饭、久谈、小谈、看戏至九次之多。其间隔较长的空隙则是胡适外出演讲和公事忙迫的日子，我在《日记》中已一一查证，5月26日与31日之间则因 Robby 有华府之行。换句话说，只要胡适在纽约，他几乎每天或隔一天都和 Robby 一起吃饭和交谈，这是引起我对 Robby 其人好奇的起源。胡适这次为救亡而来，《日记》中的人物无一不和争取美国的支持与同情有关。他在纽约期间所接触的美国人很多，而频率之高则未有能比 Robby 者。然而到5月31日为止，《日记》完全没有透露 Robby 对胡适究有何种重要性，她又是以什么身份见知于胡适的。直到6月3日 Robby 的真面目才开始显露，这天的《日记》写道：

到 Dewey 先生家，他刚把他的大作 *Logic: Theory of*

Inquiry今天送去付印，故他很高兴，要我去谈天。我们谈的很高兴，许久没有这样痛快的谈天了。后来 Miss Lowitz 也来了，我们同去吃晚饭。

至此我才能初步断定，胡适认识 Robby 是由于杜威的关系。下面两条日记便进一步证实了这一推断。6 月 21 日：

杜威先生邀我与 Robby 同吃饭，在 Crillon Buffet。饭后他们同到旅馆中谈。

6 月 26 日：

早上杜威先生与 Robby 同来，约去 Shelton Hotel 吃早饭，饭后与他们告别，他们出城游行，我回旅馆收拾行李。

第二条日记毫无问题说明 Robby 是杜威的助手或秘书之类。这时胡适也将离美游欧了，所以要收拾行李。

虽然如此，胡适与 Robby 两人之间的交往则远多于他三人共同聚会的次数。整个6 月，胡适大忙，也偶有三两天的外地活动，但他和 Robby 的单独往来还是相当频繁。6 月 11 日：

看 Robby 的病，久谈。

6 月 12 日：

与 Lowitz 同吃饭。

6 月 15 日：

Robby 进医院割扁桃腺，下午我去访问。

6 月 22 日：

今天是画像最后一次，约 Robby 同去看看，他说不坏。

6 月 24 日：

（下午）九点半到 Columbia Broadcasting Network，十点我广播 "What can America Do in the Far Eastern Situation"，共用十三分钟。（中略）回到旅馆，（李）国钦夫妇打电话来贺，Miss Lowitz 打电话来贺，J.C.Lee（?）打电话来贺。他们都说广播字句十分恳切明显。

这件事很说明 Robby 对胡适一言一行多么密切关注，和他最好的老朋友李国钦一样。第二天（6 月 25 日）《日记》写道：

晚上与 Miss Lowitz 同去 Longchamps 吃饭。

在此百忙之中他还抽空与 Robby 单独进餐。27 日和 28 日他到外地去讲演，30 日起，他将有 11 天（6 月 30 日至 7 月 10 日）的中西部讲

演之旅。在唯一空档的6月29日，他记道：

> Miss Lowitz邀去郊外游，是一种休息。

郊游似乎预示着他们关系将进入一个新的起点。胡适7月10日下午回到纽约，《日记》说：

> Robby知道我回来了，自己开车与我同去游Hudson Parkway，回到他寓所小谈。

Robby"知道"他回来了，若不是胡适事前已将行程表告诉了她，便是回来后给他打了电话。他去欧洲的船期已定在7月13日，11日他有李国钦的饭约，讨论王正廷大使"大借款"的案子，下午去海关领取航行许可证，晚上有三十余位友人的送行宴会。午夜以后更须赶火车到华府，以便12日上午向大使馆、国会图书馆、国务院各处辞行。他是下午回到纽约的。在如此马不停蹄奔走了两天一夜之后，《日记》说：

> Robby开车与我去游Henry Hudson Parkway，到Arrow-head Inn吃夜饭，月正圆，此是赫贞江上第二回之相思也。

这条日记清楚显示出两人的情感发生了一个跳跃。"月正圆，此是赫贞江第二回上之相思"已道尽了一切，本不须再说什么。但胡适在"相思"两字之下涂去一字，又在条末添了一句带括弧的注语：

（看1938年4月19日附钞的小诗。）

从字迹的浓淡和位置判断，似乎是几年以后加上去的，若是当时所写，那是不到三个月以前的事，何须注明年份？涂去一字也必与注同时，浓得完全看不见原字了。我猜想涂去的或是“债”字，因为太明显了，所以不能留下。注也是障眼法，所指“小诗”，现在已广为人知。诗曰：

四百里赫贞江，
从容流下湾，
像我的少年岁月，
一去了就不回还。

这江上曾有我的诗，
我的梦，我的工作，我的爱。
毁灭了的似绿水长流，
留住了的似青山还在。

这首诗主要为思念早年女友韦莲司（Edith Clifford Williams）而作，所以第二天日记中便有“作书与Clifford”一语。[1]“月正圆”则是他回念1923年和表妹曹佩声在西湖烟霞洞“看月”的一段“神仙生活”。[2] 但胡适加注而又涂字是为了故意误引后世读者掉

[1] 参阅周质平，《胡适与韦莲司》（台北：联经，1998），页124—125。
[2] 见《日记》，1923年10月3日条。参阅《胡适与韦莲司》，页103—104。

进他特设的陷阱，以为他又再度想起了少年时代的往事。其实他当天写这条日记的真实心情毋宁更近于晏殊一首《浣溪沙》的下半阕：

满目山河空念远，落花风雨更伤春，不如怜取眼前人。

“赫贞江上第二回之相思〔债〕”是落在“眼前人”的身上。这是他和 Robby 离别的前夕，第二天他便有欧洲之行，是否重来，当时是无法预测的。

胡适在船上有一条日记很有趣味，7 月 16 日：

开始写信。(Prof.Hall、孟治、Robby)

得 Clifford 一电：“Young 173 Holland Park Ave.Clifford American Express August 6th.”

有趣的是他给“眼前人”写信，但却同天收到“旧时人”的电报。韦莲司的电报是说她将于 8 月 6 日到伦敦，并以伦敦友人 Young 的地址相告。后来他果然在一位 Mrs.Eleanor Young 家和韦莲司相晤（8 月 21 日），并有参观博物馆（8 月 22 日）和吃下午茶（8 月 24 日）等等活动。更绝的是 Robby 竟也在 8 月底赶到了伦敦，但阴错阳差，胡适已于 25 日抵达苏黎世（Zurich）开世界史学大会，Robby 便只好从伦敦给他打长途电话了（8 月 29 日）。“旧时人”和“眼前人”同于 8 月下旬到了伦敦，偶然巧合乎？有心追踪乎？现在只有天知道了。

7 月 12 日月圆之夜“赫贞江上第二回之相思”，是他们两人情感的高潮，但也是“月盈则亏”的始点（the beginning of the end）。10

月3日他以中国驻美大使的身份重回纽约，便已不可能和Robby再续“郊游”之乐了。10月3、4、5日，他都“在纽约”，但《日记》上却是空白，不知道和Robby见了面没有，即使见过，大概也是在稠人广坐之中。10月6日他便赴华府上任了，11月13日的日记说：

> Dewey先生来吃午饭，Miss Roberta Lowitz同来。

这是1938年《日记》中最后一次提到Robby。但1939年《日记》还是记载了多次和Robby交往的事迹：两人“共饭”有两次，一在纽约（6月20日），一在华府（7月30日），而且6月7日胡适到哥大接受荣誉学位之后，还特别去拜访她。《日记》说：

> 去看Robby Lowitz，不在，也留一片。
> 回到旅馆，刘敬舆（哲）来看我。
> 孟治来，帮我收拾行李。
> Robby来，用车子送我到965 Fifth Ave，C.V.Starr的家中。

车行一二十分钟之内，是他们唯一能单独谈话的机会。此外相见则在人多的场合（见《日记》10月9日、10月23日），不必一一引原文了。但最可见他们之间关系亲切的是12月22日一次电话中的交谈。《日记》说：

> 祖望回来过节。
> Mrs.Grant（Robby Lowitz）打电话来说：昨天她同Dr. Dewey到W.49th St.一家中国饭店里去吃饭，她看见祖望同

一班中国学生吃饭，她说，“那是胡适的儿子”。Dr.Dewey 不相信，叫人去问，果然是的。Robby 没有见过祖望，竟能猜着，真是聪明。

她能猜着，当然是因为她对胡适的面貌神情太熟悉了，胡祖望确长得像父亲，她不是毫无根据的胡猜。这也是《日记》中唯一的一次称 Robby 为 Mrs.Grant，这是她丈夫的姓，他们夫妇好像是分居。《日记》1941 年 1 月 11 日条：

得 Dewey 先生信，又得 Robby 自己的信，都报告她的丈夫之死耗，为之叹嗟。

这也是胡适在日记中最后一次提到 Robby 的名字。但《日记》有一段很大的空白，即胡适 1938 年 12 月 5 日得心脏病住进纽约 Presbyterian Hospital 的 Harkness Pavillion，共 77 天。这 77 天完全没有日记，但我们确知 Robby 在这段期间必曾来过医院探病。有什么证据呢？说来很有趣，证据是胡适在《日记》中涂抹掉的一句话。若无此抹去的一行，一个极重要的环节便脱落了。此句仅见于远流影印本，大陆排印的《全编》本反而不“全”了。让我把这条日记（1939 年 9 月 23 日）引在下面：

我的旧日护士 Mrs.Virginia Davis Hartman 到美京，我请他在 Wardman Park Hotel 吃饭。〔他谈 Robby 事，颇耐寻味。〕

括号中的末句是涂去的，但字迹仍清晰可辨（见影印本第14册）。这位哈德门护士从1938年12月6日开始看护他的病（《日记》1939年3月13日），建立了深厚的友谊，后来一直照顾了20年，直到他1958年回台北定居为止。哈德门本来未必认得Robby，她们之所以熟识起来，一定是由于Robby在此77天中曾探望过胡适的病。以胡适为轴心，哈德门也就开始和Robby有了交往，因而对后者的一言一行了如指掌。她当然知道胡适和Robby的关系，所以在谈话中报告了Robby的近况。究竟Robby有何"事"使胡适觉得"颇耐寻味"，已成一永不能解之谜。但其"事"或与胡适不无关系，则可由他抹去此句而约略推测其如此。他之涂去此句与他在"赫贞江上第二回之相思"条下之涂字与加注是出于同一心理，这是可以大致断定的。《日记》中所见胡适与Robby的一段短暂情缘，已尽于此。

现在我要进一步追问：胡适为什么在此作"秦庭之哭"的紧张气氛中，忽有此个人情感上的波动呢？首先我们必须从他的心情方面观察：第一，1938年4月16日Robby第一次请他吃茶畅谈时，他来到美国已半年多了，虽到处奔走呼吁，取得了不少民间社团的同情与支持，但毕竟缓不济急，无助于国家的危难，心中充满着焦虑。第二，在3、4、5、6几个月，他非常注意报载战争形势的推移。例如4月5日的《日记》：

> 今天战讯不佳，台儿庄已失守，敌军侵入江苏境。此次徐州战事已近三个月，成绩虽不劣，然牺牲精锐太多，念之心寒。

4月20日他记道：

今天报纸说临沂又失了。

5月15日：

今早报载日本兵的一路已截断陇海路的一段。

5月31日：

晚归看报，见武汉各政府机关正在准备搬移。此是意中的事，但使我心更烦，加上牙痛，终夜不能睡。五点半始稍睡。

所以6月8日他记道：

今日实在忍不住了，晚上写长信与某公，此为第一次作“秦庭之哭”。

此“某公”不知是不是罗斯福总统？可见战争失利给他多大烦闷和痛苦。第三，本年从1月24日到3月18日，他作了一次巡回整个北美洲的演讲之旅，中间无一日之停。3月16日他自己统计：此行共51天，演说56次（美国境内38次，加拿大境内18次）。他的神经绷得太紧，但又松不下来，因为下面还有许多演讲和会议在等着他。第四，到了4月25日，他日常能解寂寥的中国友人都走光了，留下他一个孤身在纽约的人海之中。与他同来的张忠绂和钱端升先后于1月27日和4月6日回国了，他的北平老朋友林行规（斐成）于3月29日到了纽约，从《日记》看，他们只要有空，几乎每晚都谈到深

夜，给他情感上以极大的支持。但4月25日林行规也走了，他在这一天的日记写下了一段话和一首诗，最可以显示他的孤寂心情，原文如下：

> 极感觉孤寂。斐成先生住此地，我们常见面，常谈天，给了我不少的快乐。他今早走了，故我今天甚觉难过。晚饭时，独自走出门，寻到他和我同吃饭的“俄国熊”小馆子，独自吃饭，真不好受！
>
> 孤单客子最无聊，独访“俄熊”吃“剑烧”。
>
> 急鼓哀弦灯影里，无人会得我心焦。

此诗的后两句几乎把上述四种复杂的情绪都包括进去了。所以4月尾是胡适在情感上最脆弱、最烦躁，也最孤寂的时候，Robby便恰好乘虚而入，闯进了他的生活。

我说Robby闯进了他的生活是有根据的，因为4月16日第一次畅谈明明是Robby一方面发动的。Robby既是杜威身边的人，胡适当在1937年10月6日到纽约后不久便认识她了。10月16日，孟治邀了十位美国朋友同饭，其中便有杜威。其时他已年近八十，Robby很可能随侍同来。无论如何，胡适稍后去拜访老师时也一定会遇到她（杜威的生日在10月19日，胡适常常送花贺寿或参加宴会）。因此他们一直要在六七个月后才开始单独交往，可以说明胡适并没有什么“一见倾心”的经验，也没有主动地去接近她。至少从《日记》看是如此。他们之间最后发生了一种微妙情感，这是无可否认的事实。他和Robby的一段情缘似乎并不很严重，决不能与韦莲司的关系相提并论，也未可与曹佩声的缠绵悱恻同日而语。胡适即使不任

大使，也会很快结束了它，即美国人所谓“不待发芽成长便把它捏死了”（“to nip it in the bud”）。“赫贞江上第二回之相思”也是胡适“偶然论”的一个例子。他在最孤寂的时刻偶然遇见一个聪明而又善解人意的 Robby，未及设防的城市竟被她攻破了。但胡适的自卫机能和责任感向来都是很强的，他决不会在临危受命，作“秦庭之哭”的特殊情况下，闹出举世喧腾的笑话来。他在 1938 年 4 月 27 日写下一句自反的话：

> 我不大赴娱乐场，只是因为国家在破败状态，我们应该自己慎重，不可让人因我们而讪笑我们这民族全无心肝。

我相信这是他的真心话，并无矫饰。为什么墨沈未干，竟有了“赫贞江上第二回之相思”呢？古人说：“圣人忘情，最下不及情，情之所钟，正在我辈。”（《世说新语·伤逝》）胡适不是“圣人”，而是“我辈中人”，具有“我辈”同样的弱点，这一偶然的意外是不足惊怪的。但他毕竟很有智慧，这件事由浓而淡，化解得了无痕迹。1941 年 Robby 的丈夫死了，还特别写信告诉胡适，可见彼此的交情始终是存在的。不过自此以后 Robby 的名字也从《日记》中消逝了。

如果 Robby 的事仅止于此，我也许不会有兴致写这一段“事如春梦了无痕”的“相思债”。但是我偶然读了杜威大弟子胡克（Sidney Hook）的自传，得到一个十分意外的发现，使我觉得胡适与 Robby 的情缘陡然增添了“传奇”的意味。让我先把胡克有关的一段记述译出来，再说其他。胡克说杜威晚年几乎对他事事都言听计从，但只有一件事他保持缄默。下面是他的原话的译文：

> 唯一的一件事我闭口不说的是他和 Roberta Lowitz Grant 之间的关系：这个关系把他和他的儿女及其家庭都分断了，最后他和儿女们竟致发生了一场陡然而不愉快的大破裂，那是因为他和她在相处差不多十年之后（她主要是照顾他的生活），他以 88 岁的高龄竟和她结婚了。Roberta 先是 Lowitz 小姐，后是 Grant 夫人，再后是杜威夫人，她和杜威在一起的生活是怎样的，她和杜威的儿女们之间究竟有些什么困难——这整个故事只有当作杜威传记的一部分来说，才更合适。不幸得很，到现在为止，这段故事还没有在适如其分的层面和方式上写出来。[1]

Robby 最后竟变成了杜威夫人——胡适的师母，这是我完全没有想到的奇峰突起。杜威生在 1859 年，88 岁当在 1947 年，前推 10 年则是 1937 年，可知胡适初识 Robby 之年也就是她刚刚随侍杜威之年。杜威比 Robby 大 45 岁，[2]则 1938 年时 Robby 年 34，比胡适小 13 岁。Robby 既成了杜威夫人，她的事迹当不难在杜威传记中找到详细记载，何况他们结婚所引起的风波又是如此之大，当时报章杂志中恐怕也有不少"流言"（gossip）。这是值得有兴趣的人去追踪的，我则只能说到这里为止，不过最后我还要补上两条《日记》。1950 年 12 月 24 日：

---

〔1〕 Sidney Hook, *Out of Step, An Unquiet Life in the 20th Century* (New York: Harper & Row, 1987), p. 92.

〔2〕 据唐德刚说，杜威 87 岁续弦，夫人年 42。《胡适口述自传》页 108。按：杜威续弦年岁似应从胡克说，但两人相差 45 岁大致可信。

> 今天 Mrs. John Dewey 在电话上告诉我说，“昨晚王文伯在旅馆房间里被火烧伤……”

1952 年 6 月 1 日，胡适写道：

> 今夜八点半，得 Mrs. John Dewey 的电话，说杜威先生（John Dewey）今夜七点死了。

这两处 Mrs. John Dewey 便是当年的 Robby。胡适 1949 年重回纽约之后，和杜威交往仍多，一如既往。他和杜威夫妇在一起时，他是不是依照中国习惯，一律改口叫她“Mrs. Dewey”呢？还是有时也依美俗叫她“Robby”呢？这是一个再也无法求证的“大胆假设”，然而也是“颇耐寻味”的。

六　内战时期（1946—1949）

胡适 1946 年 7 月回国，就任北京大学校长，他的社会角色（social role）已完全改变，和 1937 年去国前的北大教授兼文学院长不同了。从一方面看，他的俗世地位已达到了巅峰，不但是教育、文化、学术界的领导人物，而且也是政治界的象征性领袖。说他是政治界的象征性领袖，其确切涵义是指他并无实质的势力，但有巨大的影响。这是时世的推移把他推到这个特殊位置上去的，并不是出于他自己的选择。从另一方面看，他也为这一显赫的俗世虚声付出了极大的代价。他变成了他所说的“公共人”（“public man”），私人

的时间几乎被剥夺得一干二净，从此他身不由己，随着中国局势的动荡而动荡。这一特征也充分表现在他的日记上，他不再有闲暇，从容记录“私人生活、内心生活、思想演变的赤裸裸的历史”（《留学日记·序》）。相反的，整体而言他的日记流为简单的记事日程，仅仅只有缩写的人名和约会的时间、地点，已不再能提供丰富的史料。本文的主旨既在认识《日记》中所见的胡适，非万不得已不旁引其他文件，因此这一节和下一节不得不相应而大为简化，这是必须向读者交代的。

1946年6月5日胡适从纽约上船归国的那一天，在《日记》上说：

> 下午三点开船。
>
> 此次留美国，凡八年八个月（Sep.26，1937到June 5，1946）。
>
> 别了，美国！别了，纽约！

看他的口气，如果不是和美国永久告别，至少也是长期再见。他已55岁，重来将不知在何年。但他怎样也不会想到，这不过是一个不满三年的短别而已。7月24日船泊在吴淞口外，《日记》说：

> 下午三点，船在吴淞口外远远的就下锚了。大雨。
>
> 天晴后，八点一刻，海上晚霞奇艳，为生平所少见。
>
> 九年不见祖国的落日明霞了！

这是他在将入国门的前夕，抱着对中国未来的憧憬，写出来的富于情感和诗意的句子。但今天回顾起来，“落日明霞”似乎都成了战火的象征。这时国共谈判已经破裂，再过一个月（8月10日）马

歇尔、司徒雷登便正式宣布美国“调处”失败，大规模的内战即将展开了。

内战将中国知识人迅速地推向两极化，不归于杨，则归于墨，中间再也没有回旋和中立的余地。但胡适却抱着出国前“超党派”的“独立”观念，回到一个完全改变了的“祖国”。一个极富象征性的故事是他在7月17日的《日记》中剪贴了一则《大公报》的新闻，标题是“胡适明日由京返沪——附志其致毛泽东之电”。这封给毛的电报是1945年8月24日从纽约发至重庆，托王世杰转交的，后者30日覆电说“尊电已面转毛先生矣”。[1]在此电中，他劝中共“放弃武力”，准备为中国建立一个“不靠武装的第二大政党”。但深信“枪杆子里面出政权”的毛泽东如何能听得进这样的“忠告”？他自然认为这是胡适企图帮蒋介石解除中共武装的一种谋略。撇开对权力世界的天真和无知不谈，这封电报十足显示了胡适如何以“超党派”自居。他始终没有改变这一立场，然而未来的事实证明，在两极化的中国，他最后仍只有选择站在国民党政府的一边。

由于1945年的《日记》已遗失，1946年的又太简略，胡适接受北大校长的经过和他对北大复校后的构想，都渺不可见。根据傅斯年1945年8月17日《上蒋主席书》，[2]同年10月17日《傅斯年致胡适》，[3]同年9月6日《汤用彤致胡适》[4]和同年9月3日《江泽涵致胡适》[5]等第一手材料，我们知道，胡适最初并不愿意出任

〔1〕 梁锡华选注，《胡适秘藏书信选》，正篇（台北：远景，1982），页198。

〔2〕 收在《傅斯年全集》（台北：联经，1980），第七册，页147—148。

〔3〕 《胡适秘藏书信选》，续篇，页476—485。

〔4〕 同上，页462—463。

〔5〕 同上，页459—461。

校长，但他经不起北大同仁关于“复兴北大”的请求，终于毅然挑起了这个担子。所以胡适这次回北大，也和他1931年北返一样，是一心一意想把学校办好。邓广铭先生在他任校长的两年半期间，一直兼任他的秘书，他告诉我们：

> 身任北京大学校长的胡先生，他不但立志要把北大办好，也不但以华北地区教育界的重镇自任，而是放眼于全中国的高等教育事业，是以振兴中国的高等教育为己任的。[1]

《日记》中有两件事完全可以证实邓广铭的两点追忆。1947年3月14日：

> 中基会年会。到者八位董事。
>
> 我提出一案：中基会与北大第二次合作办法。北大向中基会借美金三十万元，分两年支用，为购买图书设备之用。北大担负每年付息五厘，由教育部担保，以美金付还。两年之后，分十五年还本，亦由教育部担保。此案交执行委员会审议。

这是用1931年的故智，借重中基会的贷款提升北大的学术水平。所不同者，这次的钱不是用在“讲座教授”上面，而是充实基本研究的资源，为学术的长期发展奠定基础。但是这一提案经过执行委员会审议之后，略有变更。同年12月13日他记道：

---

[1] 见邓广铭，《漫谈我和胡适之先生的关系》，收在李又宁主编，《回忆胡适之先生文集》，第二集（纽约：天外出版社，1997），页70。

> 中基会第二十次年会。决定提出美国（按："金"字之误）二十五万元，帮助几个（不得过四个）大学的某一个科学部门，为添置研究设备之用。我们拟议的是四个：
>
> 北大（十万）、中大（五万）、浙大、武大（各五万）北大则专用于物理系。

这大概是因为中基会最后决定多支持几间大学，以示公允，免招物议。当时北大已约聘了全国第一流原子物理学家九人，专门研究最新的理论与实验，使中国在物理学一门可以很快达到世界水准。胡适在同一年还向政府请求，希望可以在国防科学研究经费项下拨美金50万元给北大。[1] 可知这是他全力以赴的一大计划。他在死前十几天，还特别惋惜这个计划因时局的遽变而流产。1962年2月5日的《日记》中有一段很长的追忆：

> 写信给吴大猷，剪报上的马仕俊死耗给他看。我在信里提到一九四八年中基会捐二十五万美元为几个大学的"复兴"经费：北大十万，中大、武大、浙大各五万。北大决定不分散此款，把十万元全给物理系为建立"现代物理学"之用。当时饶树人主持北大物理系，请吴大猷在美国主持筹划延聘物理学人才，集中北大，建立一个现代物理的中心。吴健雄、张之裕、胡宁、马仕俊，都在我们这个计划之中。他们在大猷的领导之下，有全权支配这十万美元的使用。
>
> 不幸这个好梦丝毫没有实现，我就离开北大（一九四八、

[1] 《胡适致白崇禧、陈诚》，《胡适秘藏书信选》正篇，页225—229。

> 十二、十五）了。一九四九年二月，我打电报问大猷此款已花去多少，买了多少东西。回电说，因为计划很周到，十万元尚未动用，我就把这十万元完全还给中基会了。
>
> 我在信上说到这件事，说：可惜国家白白浪费了十三四个年头！〔1〕

此事至老不忘，可见是他在北大校长任内精心筹划的一件头等大事。

建立“现代物理中心”，即是“立志要把北大办好”的明证。他刚从美国归来，眼见科学，特别是物理学的基本研究对于一个现代国家的重要性，因此他这一次“复兴北大”的具体构想与16年前完全不同，中基会的钱不再用来设“讲座教授”了。但是正如邓广铭先生所说，他同时也“以振兴中国的高等教育为己任”，着眼点并不仅仅限于北大一校，最有力的证据便是他在1947年9月所提出的“争取学术独立的十年计划”。他认为国家与其每年花费几百万美金送学生到外国留学，不如省出一部分钱来在国内建设少数世界水准的大学，只有如此，中国才有学术独立的希望。所以他主张在十年之内先集中资源，经营五所基础最好的大学——北大、清华、武大、浙大、中央大学，十年之后再扩充到其他大学，这当然是他早年《非留学篇》的扩大与加深。〔2〕这篇“十年计划”当时虽在新闻界引起很大的反响（见他所剪存的报纸，收在《日记》1947年9月5日条后），但其时物价天天飞涨，不但政府无力采纳，甚至也引不起大学

〔1〕胡适给吴大猷的原信现已收入《胡适书信集》，下册，页1732—1733。

〔2〕《非留学篇》最初发表在1914年的《留美学生年报》上，《留学日记》1914年1月24日“湘省一年之留学费”条已说：“吾‘非留学篇’之作，岂得已哉！”则文或成于1913年。远流本，页148。

教授的讨论兴致。试看他所记9月23日北大“教授会”的情况：

> 北大开“教授会”，到了教授约百人。我作了二个半钟头的主席，回家来心里颇悲观：这样的校长真不值得做！大家谈的想的，都是吃饭！向达先生说的更使我生气。他说：我们今天愁的是明天的生活，哪有工夫去想十年二十年的计划？十年二十年后，我们这些人都死完了。

我们不难想像，他在“教授会”开始时，一定是兴冲冲地谈他的“十年计划”，以为必可得到北大同仁的同情和支持，而反应如此，毋怪连他这个“不可救药的乐观主义者”（“an incurable optimist”）也不得不“悲观”了。但“学术独立”毕竟是他终身追求的一个中心价值，晚年接受中央研究院院长的职位，这个价值又在他心中复活了。1958年3月26日的《日记》说：

> 十一年前（1947，9月）我曾发表“争取学术独立的十年计划”，主张“在十年之内，集中国家最大的力量，培植五个到十个成绩最好的大学，使他们尽力发展他们的研究工作，使他们成为第一流的学术中心，使他们成为国家学术独立的根据地”。陈之藩前些时来信，特别提到此文。我今日重读，也觉得其主旨不错，可惜没有时间试行，其实当时也没有人敢这样做。
>
> 我说的“学术独立”有四个条件：1.现代学术的基本训练，中国自己应该有大学可以充分担负。2.受了基本训练的人才在国内应该有设备够用与师资良好的地方，可以继续做专门的研究。3.中国需要解决的问题（科学问题、工业、医药、公

> 共卫生、国防工业难〔题〕）在国内都应有适宜的专门人才与研究机构可以帮助社会国家求得解决。4.对于现代世界的学术，本国的学人与研究机关，应该能和世界的学人与研究机构分工合作，共同担负其进展之责任。

胡适1948年匆促离开北平时，仍然把这个计划书带了出来，可见此计划在他心中占有多重的分量。但这个计划后来经过仔细的修正，还是开花结果了。1959年2月1日他在日记中写道：

> 今天行政院正式公布“国家长期发展科学计划纲领”的全文。(是我前天劝陈雪屏兄昨天交中央社今天公布的。)
>
> 去年（1958）这时候我先请吴大猷兄拟定一个发展科学，培植人才的计划。我把他的计划带回来，给一些朋友看了，大家多次讨论的结果，我起草一个“国家发展科学，培植人才的五年计划的纲领草案”。我的草案经过了一个多月的讨论，修改了许多次，到五月中才写定。五月尾，我送了几“套”给政府领袖诸公，——每“套”包括三件：
>
> 1.我十一年前的“争取学术独立的十年计划”
>
> 2.吴大猷原案
>
> 3.我的新综合的五年计划案
>
> 六月十六日我走了。到八月廿二日，行政院副院长召集有关各部门，讨论此事，以教育部梅月涵兄拟的概要为主，即此“纲领”也。当时大家很热心，决定第一年款为台币四千万，美金五十万，远超过我的第一年数字！
>
> 次日就是八月廿三日，共产党向金门各岛打了几万发的炮

弹，造成了台湾海峡的几个月紧张形势，于是这个科学计划就搁下来了。

我到台北是去年十一月四夜。那天行政院重提此案，就把经费减成台币三千万，美金二十万，不止打对折了！此案送到总统府，压在积案之下，到今年一月初，才算核准了。

一月八日的定案，今天才正式发表，中间的延搁是因为经费的筹划。

我详引这些日记，一方面是要说明胡适一生提倡"科学"，并不只是一句口号，只要有机会，他便百折不回地推动科学研究在中国的展开。另一方面，台湾的"国科会"在今天已成为科学研究的最重要资源，我们似乎也应该知道它的起源和史前史。总之，1958 年"国家长期发展科学计划"脱胎于 1947 年"争取学术独立的十年计划"，而"十年计划"最初则起于 1914 年"非留学"之一念。他有四句小诗，恰好可以借来描述这件事的整个过程：

为他起一念，十年终不改。
有召即重来，若亡而实在。(《尝试集·景不徙篇》)

回到北大校长时期，我们可以肯定地说，1946 年胡适初从美国归来，他的全副精神都贯注在怎样"复兴北大"这个问题上面。他的心态似乎和 1931 年的时候没有什么不同，即一方面把北大重建成第一流的研究重镇，另一方面也仍以学人自处，争取时间作自己的研究工作，《日记》中有关《水经注》的许多笔记，便足为证。然而 1940 年代中国的教育生态和政治生态已完全改变了，内战造成的生计艰难

逼使教授不能安心治学，学生也失去了求知的兴趣。在政治两极化的情势下，学潮是当时一个最普遍的现象。如果说1930年代中共潜伏在各大学的地下组织还是小规模的，到了1940年代末期则已非吴下阿蒙。北大更是重点所在，当时的领导者是和我住在一起的一位至亲，我对于他的倾向了如指掌，他也信任我，并不避讳，不过没有透露他的地位和职务而已。我至今还清楚地记得，每次北大学生展开大规模的游行示威的时候，他一定在家中和我们聊天，直到1949年秋季，他才将活动详情当故事一样说给我听。所以胡适在北大的两年半之中，很大一部分精力必须用在应付学潮上面。他坚守自由主义的基本立场，对学生不但只“疏导”，不“镇压”，而且尽一切可能加以保护。[1] 1947年5月蒋介石有一篇给“全国同学”的文告，指责学潮“显受反动共产党直接间接之策动”（见《日记》5月18日条所收《经世日报》的报导），他便站出来公开表示异议。5月20日陶孟和从上海写信给他说：

> 我兄缄默久矣，识与不识每谈及时，常深为忧虑。今早得读我兄对目前学潮谈话，谓政府动感情，诬学生有背景为不当。所见公平正确，直言无忌，不逊当年，曷胜钦佩。大家所忧虑者可从此冰释矣。欣幸之余，专函奉告，尚乞谅察是幸。

胡适在信端写道：

> 陶孟和兄来信，可见一般朋友的心绪。此信亦可见南方报

[1] 见邓广铭，《漫谈我和胡适之先生的关系》，页72—74。

纸也有登出我批评政府的话的，此则甚可喜。

北方官报如《华北日报》，把我批评政府的一段删去了。

（见《日记》1947年5月22日条所附原函）

他的自由主义立场虽能满足老朋友们的要求，但对于青年思想激进化的大趋势还是发生不了半点挽回的力量。教授如此，学生又如此，他这次“复兴北大”的努力可以说是彻底失败了。“这样的校长真不值得做！”确是他发自内心深处的感慨。

但是从1947年1月起，胡适便不断受到蒋介石的压力，逼他参加政府。2月22日他在日记中写道：

今天又与雪艇（按：王世杰）细谈。

晚上写信给雪艇：“考试院长决不敢就，国府委员也不敢就。理由无他，仍是要请政府为国家留一两个独立说话的人，在要紧关头究竟有点用处。我决不是爱惜羽毛的人，……但我不愿放弃我独往独来的自由。……国府委员而兼北大，尤为不可。（中略）总而言之，我请求蒋先生容许我留在此地为国家做点有用的事。……”

他这一年的日记从2月15日开始，前面的已不存，因此这件事的缘起不明。据傅斯年2月4日给他的信，这是蒋在1月5日和傅单独谈话时的提议，要他“担任国府委员兼考试院长”。[1] 这时内战已全面展开，蒋为了争取美国的支援，希望胡适以“无党无派”的身份加

[1] 《胡适秘藏书信选》，正篇，页202—203。

人政府，以建立一种新的形象，这一点胡和傅心里都是很明白的。但蒋在这件事情上，逼得很紧，颇使他难于应付。3月中旬他到南京开中基会年会和中央研究院评议，蒋在六天之内两次约他面谈。3月13日：

> 晚八点，蒋主席邀吃饭，先约我小谈。我申说我的意见，请他不要逼我加入政府。他说，你看见我的信没有？是托何市长（按：北平市长何思源）转交的。我说，没有。他最后说："如果国家不到万不得已的时候，我决不会勉强你。"我听了，很高兴。出来时对孟真说，"放学了！"

3月17日蒋又托王世杰再来劝他，《日记》说：

> 我以为是"放学了"，其实不然。今早雪艇奉命来谈，说，院长不要我做只要我参加国民政府委员会，作无党无派的一个代表。我再三申说不可之意。国府委员会为最高决策机关，应以全力为之，不宜兼任。

3月18日又记：

> 下午四点，蒋先生约谈，他坚说国府委员不是官，每月集会二次，我不必常到会，可以兼北大事。我对他说，现时国内独立超然国人太少了，蒋先生前几年把翁文灏、张嘉璈、蒋廷黻、张伯苓诸君都邀请入党，又选他们（廷黻除外）为中委，这是一大失策，今日不可再误了。他承认那是错误，但他一定

要我考虑国府委员的事。我辞出时，他送我到门，问胡太太在北平吗？我说：内人临送我上飞机时，说："千万不可做官，做官我们不好相见了！"蒋先生笑说："这不是官！"

蒋之所以如此紧逼不放，当然是因为他已感到他领导下的政府已面临很大的危机，特别是在争取社会信任和美国支持的方面。关于这一点，蒋在3月5日致胡适的信中，说得很露骨：

日前雪艇兄返京，极称先生坚不愿参加政府，但愿以私人地位匡辅国家，协助政府，闻之心感。惟改组后之国民政府委员会为集议决策机关，并无行政烦琐工作，其职权大于参政会而性质则相同，且系过渡时期机构，为期不过数月。倘先生并此而不参加，岂惟政府决定政策之最高机构失一重大助力，社会且将致疑于政府革新政治之诚意。用敢重违尊意，推定先生为国府委员。倘因时间匆促，不及于发表前商得先生之同意，尚望体念时局之艰难，务请惠予谅察，是为至荷。[1]

这明明只是要借胡适的名字为过渡期间（从"训政"到"宪政"）的政府撑撑门面，根本不期望他有任何实质的贡献。这个"国府委员"问题一直纠缠到4月19日胡适才得解脱（见《日记》这一天所钞存的蒋电）。

在政治两极化的形势下，胡适为什么一方面政治上站在国民党政府的一面（如1946年参加制宪），另一方面却又坚决不参加政府呢？

[1] 《胡适秘藏书信选》，正篇，页208。

傅斯年在给他的一封信里，说得很透彻：

> 自由主义者各自决定其办法与命运。不过，假如先生问我的意见，我可以说：
>
> 一、我们与中共必成势不两立之势，自玄学至人生观，自理想至现实，无一同者。他们得势，中国必亡于苏联。
>
> 二、使中共不得势，只有今政府不倒而改进。
>
> 三、但，我们自己要有办法，一入政府即全无办法。与其入政府，不如组党，与其组党不如办报。
>
> 四、政府今日尚无真正开明、改变作风的象征，一切恐为美国压力，装饰一下子。（下略）
>
> 五、我们是要奋斗的，惟其如此，应永久在野，盖一入政府，无法奋斗也。（下略）
>
> 六、保持抵抗中共的力量，保持批评政府的地位，最多只是办报，但办报亦须三思，有实力而后可。（下略）
>
> 我想先生看法也是如此，这些话是多余的。[1]

这是当时自由主义者所面对的两难之境，一方面要抵抗中共，使“政府不倒而改进”，另一方面又对国民党政府极其不满，必须保持在野的独立地位，不断地批评政府。胡适的看法自然与傅斯年是一致的，但是他之所以归宿于此一立场又和他在美国的见闻有关。1944年12月8日他在哈佛大学和两位经济学教授及一位《基督教科学箴言报》记者畅谈，回寓后记其内容如下：

---

〔1〕《胡适秘藏书信选》，正篇，页204—205。

晚上在 William Henry Chamberlain 家吃饭，客有 Prof. Harberler (economist), Mr. Markham (of the *Christian Sc. Monitor*) 大谈。Markham 曾在南斯拉夫 Tito 军中住多时，最近始归来。他说的那儿游击队情形，共产党情形，都可借作我国沦陷区游击区情形的记载。

最近欧洲新解放的各国（法、比、丹、意、希腊），无一国不发生政府与共产党主持的“抗战队”（或其他名称）的火并情形。政府主张解除此种军队的武装，而此种队伍不受命，故发生流血。最惨者为前昨日的 Athens 的英国海陆空军开火援助希腊政府，攻击其他的“抗战队”事件。

此种事件最足以使我们明了这十多年的中共问题，及这十年的中共对日作战的问题的态度，及将来的中共问题。

很明显的，他已预见战后国共内战必不可免。1945 年 8 月他给毛泽东的电报便是在这一知识背景下发出的。他希望中共“放弃武力”，以和平方式争政权，这便可以避免欧洲各国所发生的悲剧。国共如不以兵戎相见，他当然也就不必一定站在政府的一边了。另一件事也极有关系，1946 年 4 月 24 日的《日记》说：

读 Kravchenko's *I Chose Freedom*，很受震动！此君原是苏俄驻美采办委员会的金类专家，1944 年他偷跑了，来到纽约避祸，向报界谈话，请求舆论的保护。

此书是他的自传，描写苏俄的内部惨酷情形，甚有力量。

他虽然早已在理论上否定了共产主义，但对于苏联残酷统治的真面

目，他大概第一次读到，所以"很受震动"！这是真的"震动"，使他久久不忘。1949 年 4 月 29 日陈垣的《给胡适之先生一封公开信》中有下面一段话：

> 记得去年我们曾谈过几回，关于北平的将来，中国的将来，你曾对我说："共产党来了，决无自由。"并且举克兰钦可的《我选择自由》一书为证。我不懂哲学，不懂英文，凡是关于这两方面的东西，我都请教你。我以为你比我看得远，比我看得多，你这样对我说，必定有事实的根据，所以这个错误的思想，曾在我脑里起了很大的作用。[1]

陈援庵先生不懂英文，居然把这本书及其作者的名字都记得清清楚楚，可知胡适对他讲述时必曾极尽绘声绘影的能事，这也同时反映了此书对他的"震动"之大而且深。他在 1947 年 8 月所写《我们必须选择我们的方向》一文，从题目到内容，也都有这本书的影子。受了这一"震动"之后，他的"选择"已定，再也不会动摇了。

蒋介石想把他拉进政府以后还有好几次提议，包括驻美大使、行政院长，甚至总统候选人。最使他意外的是再任大使一事。1947 年 12 月 12 日：

> 晚上到雪艇家中久谈，他要我再去美国走一趟，这是出我意外的提议。他说，国家需要我去。我说，我老了，十年的差别，如今不比从前了。我说，如对日本和会在华盛顿开，我可

〔1〕 见陈智超编注，《陈垣来往书信集》（上海：上海古籍出版社，1990），页 191。

以充一个团员，但大使是不敢做的了。

12月16日续记：

蒋主席约吃饭，我去时始知只有我一个客，他力劝我再去美国做大使。

他的意思很诚恳，但我不敢应，只允考虑。

出主席官邸，即去访雪艇，细谈。我告以我不能去的理由。

12月17日他覆王世杰的信，举出三个不能接受任命的理由，即指使美事，《日记》中也摘录了一部分信稿。胡颂平先生未见《日记》，以致《年谱长编》误以此信指辞谢行政院长的事。就《日记》所见，行政院长的提议发生在1948年11月22日，那是一年以后的事了。他在12月12日已一口回绝了王世杰的建议，为什么16日的晚上与蒋、王谈话之后，"在床上反复不能成眠"呢?[1]他恐怕不是在"考虑"早已决定的答案，而是因为此议勾起了他许多不愉悦的回忆吧。1949年2月13日，在他决定以私人身份再去美国之后，政府还有请他"任大使"之电，他覆电说："弟深信个人说话自由，于国家或更有益，故决不愿改变。"(《日记》2月14日)无论如何，他是再也不肯重蹈覆辙的了。

最后，让我们从《日记》中看看他怎样离开北大、离开上海，以结束这一阶段的生活。1948年12月4日，北平已在围城之中，他写道：

[1] 见《覆雪艇》,《年谱长编》,第六册,页2003。

> 晚上公宴钱端升（按：钱刚从美国回来），主人是北大的行政首领居多，故我们大谈。我最后说，我过了十二月十七日（〔北大〕五十周年纪念日），我想到政府所在地去做点有用的工作，不想再做校长了。不做校长时，我也决定不做《哲学史》或《水经注》！
>
> 至于我能做什么，我自己也不知道。

他在北大已不可能再有任何作为，这是再清楚不过的了，所以他当众宣布了他的去意。最后一句话也许是写日记时才加上去的，但充分显示出他对未来的彷徨和失落，这是从来没有出现过的心理状态。12月14日：

> 早晨还没有出门，得陈雪屏忽从南京来电话，力劝我南行，说即有飞机来接我南去。我说，并没有飞机来。十点到校，见雪屏电："顷经〔国〕兄又转达，务请师与师母即日登程，万勿迟疑。当有人来洽机，宜充分利用。"
>
> 毅生（按：郑天挺）与枚荪（按：周炳琳）均劝我走。我指天说，"看这样青天无片云，从今早到现在，没有一只飞机的声音。飞机已不能来了！"
>
> 我十二点回家，又得电报，机仍无消息。到一点半始得剿总电话，要我三点钟到勤政殿聚齐。
>
> 后来我们（有陈寅恪夫妇及二女）因路阻，不能到机场。

15日的《日记》：

昨晚十一点多钟，傅宜生（按：傅作义）将军自己打电话来，说总统有电话，要我南飞，飞机今早八点可到。我在电话上告诉他不能同他留守北平的歉意，他很能谅解。

今天上午八点到勤政殿，但总部劝我们等待消息，直到下午两点才起程，三点多到南苑机场。有两机，分载二十五人。我们的飞机直飞南京，晚六点半到，有许多朋友来接。

儿子思杜留在北平，没有同行。

这是他和北大告别的最后一幕。

他到南京以后的自我感觉是"作'逃兵'、作难民"（《日记》1949 年 1 月 1 日）。胡颂平追记当时和他的对话恰好可以印证这一深刻的自谴心理：

先生说："我现在住在这里，这座房子，这些煤，都要国家花钱的。像我这样的人，也要国家花钱招待吗？"我说："这是临时的住所。先生如能到外国去替政府做些外援工作，还是可以救国的。"先生说："这样的国家，这样的政府，我怎样抬得起头来向外人说话！"[1]

但不管是抬得起头还是抬不起头，在这个危急关头，让胡适去美国为政府争取外援，大概是南京许多人都会想到的念头，蒋介石自然更是如此。1949 年 1 月 8 日蒋请他在官邸晚餐，《日记》中有这样一段话：

---

〔1〕《年谱长编》，第六册，页 2065。

> 蒋公今夜仍劝我去美国。他说："我不要你做大使，也不要你负什么使命。例如争取美援，不要你去做，我止要你出去看看。"

既说"仍劝"，则提议已不止一次。蒋的话说得通情达理，减少了他的心理负担，再去美国之议就此决定。这时他一定想起了 1937 年 8 月 19 日蒋要他"即日去美国"的一幕。

他是 1 月 15 日从南京到上海的，在陈光甫的银行招待所寄寓了两个多月。在这段时间内，《日记》只是简单的日程表，不能提供任何有用的讯息，只有两条短记，多少透露了一点心声。3 月 14 日他得北大同事的两封来信，写道：

> 得毅生函，有锡予（按：汤用彤）、枚荪、然祖、饶树人、（郑）华炽、尹树人签名问好。又有（俞）大绂信。喜极！

这是在所谓"和谈"时期，北平与上海之间仍然通邮。北大是胡适一生事业上的"家"，现在"家"已控制在共产党的手上，居然还有这么多位"家人"没有忘记他，给他写信问好——包括文、法、理、农等各学院的领导人物——他这位北大"逃兵"当时感动之深是可以想像的。另一条是为人题画册的感想：

> 为吕平得君题石涛画册。石涛自题云，"不识乾坤老，青青天外山"，可见遗民不肯抛弃希望的心事。（《日记》1949 年 3 月 7 日）

这明明是借古人杯酒浇自己的块垒，他竟在有意无意之间认同于石涛了。他也许已预感自己将成为中华民国的“遗民”，但也和石涛一样，他是一个永远“不肯抛弃希望”的“遗民”。

4月6日的《日记》是在克里夫兰总统号船上写的。他记道：

> 上午九时离开上海银行，九点半到公和祥码头，十点上 President Cleveland 船，十一点开船。
>
> 此是第六次出国。

他从此便一去不复返了！

七　落日余晖（1949—1962）

1949—1962年可以算是《日记》的最后一个单元，同时也是胡适生命的最后阶段。这一阶段又分前后两期：从1949年4月到1958年的4月，他寄寓美国纽约；1958年4月就任中央研究院院长以后，他便定居在台北的南港，直到逝世。但是与1937—1946的九年不同，由于交通的空前改进，他和台湾之间的往来不断，远非抗战使美时期和国内几成隔绝的情况可比。而且从《日记》作整体判断，即使在寓美期间，他的基本关怀和主要影响也依然是在台湾——所谓“自由中国”，而不在美国，所以我将这前后两期合并在同一阶段之中。但是我要特别指出，本节以“落日余晖”为标题，重点是放在“余晖”两字，而不在“落日”。“落日”不过是一个纯描述的比喻，表示他确实是在逐渐衰老之中而已。

和1937年一样，他这次也是受政府的托付，到美国来争取支援的。但是1949年美国对中国政府的态度已发生了一百八十度的改变。抗日战争开始以后，美国总统罗斯福是非常愿意援助蒋介石和国民政府的，国会中如参议员毕德曼（Key Pittman，参议院外交委员会主席）甚至公开宣称：他个人的立场是支持中国政府到底，即使这个政府被赶到离海岸三千里外的山洞，政府也仅剩下蒋介石一个人，他依然如此（见《日记》1938年3月30日所附剪报）。美国大学和社团以至普通人民更是对中国抱着无限的同情，这可以从胡适在密西根、芝加哥、明尼苏达、华盛顿、奥瑞冈、加州（洛杉矶和三藩市）各地演讲所得到的热烈反响看得清清楚楚（《日记》1938年1月25日至2月22日）。最感人的一幕发生在华盛顿州的斯波堪市(Spokane)，胡适在午餐时向当地商界、学界、宗教界领袖详述中国抗战的情形之后，《日记》中有下面一个镜头：

> 散后我走楼梯边，有一个白衣的雇役招我说话，他拿着三块银元给我，说要捐给中国救济。我接了他的银元，热泪盈眼眶，谢谢他的好意。他说："I wish I could do more."他的名字是J.E.Mauldin，2404 W.Benaitt St.，Spokane，Wash.我把这钱交给Dr.Kizer，托他转交红十字会。我又把昨天所得的讲演费卅五元捐出，以陪衬此人的义举。（《日记》1938年2月5日）

一个餐馆的侍者，只因为听了胡适的谈话，便罄其所有捐了三个银元，还恨自己不能做得更多，这是多么深厚的同情心！

可是1949年胡适负着同样的使命到美国时，整个空气变得非常冷漠。总统杜鲁门和国务卿艾契逊（Dean Acheson）都是极端厌恶

蒋介石和国民党的。在美国对华政策方面有影响力的学者如哥伦比亚大学的翟斯普（Philip C. Jessup，《白皮书》主编）和哈佛大学的费正清（John K. Fairbank），虽都是胡适的旧识，此时却主张放弃支持蒋介石的政权。1948 年尾，国民政府已退至华南，即将据守台湾的时候，费正清更是大声疾呼，警告美国决不应继续承认蒋的"流亡政府"。[1] 在这种政治空气下，他再有通天的本领，也不可能像 12 年前那样对美国朝野进行有效的说服工作了。很明显的，1949 年也没有任何美国官方机构或民间组织再为他安排周游各地的讲演了。

支持国民政府的政界或学界的人也不是完全没有，不过他们或不在其位或不属主流，作用是有限的。他 4 月底到达纽约，仍住进以前的公寓（东 81 街 104 号）。5 月 1 日他便前往华府，这一天的日记写着：

5:00 Hornbeck Tea

5 月 2 日又记：

Lunch with (the) Hornbecks

一连两天都和以前国务院的老朋友洪北克茶会与午餐。可见此行的目的主要是先从旧时合作伙伴身上投石问路，试探美国政府的动向。洪是最热心支持国民政府的人，1949 年 1 月 17 日胡适在上海曾摘录

---

[1] 见他的自传 *Chinabound, A Fifty-Year Memoir* (New York: Harper and Row, 1982), pp. 315—321。

英文报载洪的国会证词，讨论是否应该继续援助中国政府的问题。洪认为：真正的问题不是"我们是否还能援助得起"，而是"我们是否还能承受得起不援助它"。"时间已经迟了，但国民政府还在奋战中。在整个亚洲，这是唯一的独立的本土政府，还在抵抗共产党的前进。"他又说，"美国对中国的眼前困境是不能辞其咎，先是雅尔达协定，后是马歇尔调处。调处的进行是建立在一个假的预设之上，以为两个死敌能够妥协和合作"。（见《日记》所抄原文）胡适到华府首先接触洪北克，是理所当然的事。5 月 3 日他已回到纽约了，5 月 24 日和 25 日他又有第二次的华府之行。24 日记：

> 5:00 Paul G.Hoffman 800 Conn.Ave (?)

Hoffman 是商界领袖，属于共和党中的自由派。1948 年美国开始"马歇尔计划"时，杜鲁门派他做国内的执行机构（Economic Cooperation Administration）的首长，[1]他的重要性是不必说的。25 日有两个约会：

> Lunch with Butterworth
>
> Evening – Dinner by Mckee at the Carlton to meet a number of friends in Congress.

Butterworth 即 W.Walton Butterworth，此时是国务院远东司长。

---

[1] 见 Arthur M. Schlesinger, Jr., *A Life in the 20th Century* (Boston: Houghton Mifflin, 2000), p. 465。

晚饭则是和国会中朋友聚谈，这一次的任务即止于此。这两次之间还有一次华府之行，是10日下午坐飞机去的，11日在华府，当晚即返纽约。但这次记事册上完全空白，幸好他在5月22日给赵元任夫妇的信上把这个空白填补上了。他说：

> 别后，我的心境很不好，没有一件事值得报告你们！到Washington去了两次，都不曾住过一天半。许多同情于中国的朋友，如Hornbeck，如Bullitt，如Prof. George H. Blakeslee，都觉得"一筹莫展"！第二次去时，见着Wedemeyer，他也是有心无力。[1]
>
> 我后天（廿四）又得去美京一次，可以见着Hoffman与Butterworth诸人。

则知11日是特别去会见魏德迈将军。Bullitt在1938年任驻法大使，胡适在巴黎、华府都曾相见，Blakeslee也是他在大使任上的熟人，当时日记中也有其名。这两个人不知是在第一或第二次见面的。7月14日在华府的记事：

> 10A.M. See Gen. Marshall 2E-844 (River Entrance)

这是他到五角大厦拜会马歇尔。1950年4月3日他在给沈怡信中提到这件事，透露了一点消息：

---

[1] 《近代学人手迹》，三集，页16。

我是有傲性的人，去年七月中旬在华府还见着 Marshall & Wedemeyer 诸人，但自从八月五日“白皮书”公布之后，我就整五个月没有去华府。十二月中旬因事去一次，三月初又因开会去一次，都没有去访问政府中人，也没有访问国会中人。[1]

可知与马歇尔会谈的结果也是很失望的。[2]

此外，他在纽约也有不少类似的活动，但《日记》中仅记人名与约会时地，无法重建其事，只有一件事可以稍整理出眉目。5 月 7 日的记事：

11 (P.M.)　Thomas Corcoran comes to talk.

这位 Corcoran 是当年罗斯福“新政”中的“才士”，胡适曾特记其人：

Corcoran 即是所谓“Tom the Cook”，年仅卅五六岁，为总统最信任的人。(《日记》1939 年 10 月 13 日)

他是很钦佩胡适的人，此时大概在纽约执律师业。他深夜造访，当然是为了讨论怎样挽救中国的危机问题。6 月 14 日胡适记道：

见廷黻兄，他说宋子文兄从欧洲回来后，极力主张要我出来领导救国的事业，他愿从旁力助。(中略)

---

〔1〕 引见《年谱长编》，第六册，页 2134。
〔2〕 参看他 1952 年在台北“北大同学会欢迎会上讲词”，所言更为露骨而沉痛，引见《年谱长编》，页 2097。

与子文谈，果如T.F.所说。我猜想他在欧洲必见了Corcoran，受了他的影响，故作此幻想。

6月22日又记：

Thomas Corcoran自法国回来，在子文兄（处）见面。他力主张我出来担任救国事业的领导工作。

我早猜子文是受T.C.的影响，T.F.不信。今夜我听T.C.的话，更恍然明白了。

紧接着便是宋子文电蒋介石，提议布置胡适出长行政院，蒋覆电请胡回国再商一切。最后胡电蒋，说子文电报所说，他"从未赞成，也决不赞成"，这一插曲才告结束（《日记》6月29日及30日）。但Corcoran虽为罗斯福的爱将，却极为杜鲁门所不喜[1]，所以尽管他热烈拥护胡适，在美国政府方面则未必能发生多大的作用。

胡适自1949年8月5日《白皮书》发表以后便不再去华府会见任何政府与国会中人，但1950年6月23日美国政府中人却来找到他了。他在这一天的日记里写道：

我自从去年七月到于今，没有去见一个美国政府大官，也没有去见一个两党政客。今天Dean Rusk（国务院次长）来纽约，约我去谈，谈了一点半钟。我对他说："你们现在一定飘泊到一个世界大战，但不要叫他做'第三次世界大战'！这不

[1] 见Schlesinger, Jr., *A Life in the 20th Century*, p.458。

过是第二次大战的未完事件（unfinished business）！”

第二天因事触机，又有一条较长的日记：

> 今天各报（*Times & Herald Trib.*）都发出小字新闻，大国务卿 Acheson 说，“美国对台湾的政策不改变”！（前几天各报都说，此次东京会议之后，联合参谋总长 Bradley，国防部长 Johnson，见了麦帅回来，美国大概会改变其对华政策。此说流传颇盛，故 Acheson 向报馆记者作此声明。）
>
> 昨天我对 Dean Rusk 说，“你刚才提起杜总统正月五日的宣言[1]，那天是美国承认中共政权的日子。正月五日就是北平的正月六日，那天，北平一个没有知识的共产党军人（聂荣臻）送了一个短信给美国驻北平总领事 Clubb，说旧大使馆的一部分房子是美国兵营，‘人民政府’不能容许这种帝国主义的兵营存在，所以必须没收！这一件短短的公文逼得美国政府（一月十四）宣告撤退一切官员及其眷属。这一个无知军人的发疯，比胡适博士一篇千文字还更有力！你们的政策的变与不变，全看这些无知的疯子发疯不发疯！”

所谓“对华政策变与不变”是指美国是否承认中共的问题。当时艾契逊大概倾向于改变，但受到国内一部分舆论的压力而不敢轻举妄动，因此胡适讥称他为“大国务卿”。在这一则日记中，他又多透露了与鲁斯克（Rusk）谈话的一点内容。但鲁斯克以官方身份约胡适

[1] 按：可看 1950 年 1 月 6 日的日记及“宣言”剪报。

谈话，决不是要和他泛论对华政策，而必有更具体、更迫切的任务。《日记》对于这一方面的重要内容，则一字未提。最近美国中央情报局和鲁斯克的旧档案出现，我们才知道，6 月 23 日的谈话，主旨是要说服胡适出面领导反共而又亲美的人士，以取代蒋介石的政权，不过胡氏对此表示全无兴趣。情报局档案所说的时间和《日记》一致，但鲁斯克晚年关于此事的答问则说谈话发生在“7 月 24 日”，共历两个半小时，或因年老误忆所致。[1] 我虽未亲查档案，然与《日记》比勘，其真实性似无可疑。若不得这两条《日记》为证，美国档案则只能算是片面之词了。事有凑巧，6 月 25 日东亚局势忽然有了意外的变化，胡适在《日记》中记道：

> 昨夜十二点，我偶然听广播忽然听说，“北韩大举进攻南韩，并且‘宣战’了！”
>
> 我叹了一口气，果然不出我所料，疯子果然发疯了。这不是第三次大战！这不过是第二次大战的未了事件（unfinished business）而已！

韩战的爆发迫使杜鲁门下令第七舰队协防台湾海峡，美国已不可能改变对华政策，对于播迁到台湾的国民党政府来说，这等于是第二次“珍珠港的偷袭”。但是与 1941 年 12 月 8 日的对日宣战不同，这一次美国的决定完全是客观形势的推移造成的，胡适并没有发生一丝一毫推波助澜的作用。

[1] 见孙扬明，《鲁斯克曾推销两个中国》、《鲁斯克谈孙立人事件》两文，刊于纽约《世界日报》，1995 年 1 月 8 日《世界周刊》。

1950年6月25日以后，胡适在美国的工作性质也相应而改变了。首先他针对着《白皮书》中关于中共兴起的历史解释，提出一套完全相反的看法，其最显著的成果便是《史达林战略中的中国》。[1] 他在这篇文章中引用了《白皮书》的资料，而没有直接驳斥其论点，但读者只要比读二者，则胡文从头到尾都在和《白皮书》唱反调，是无可掩饰的。9月6日，他有一封信给傅斯年夫妇，说出了他的真正动机：

> 夏间发愤写了一篇长文给 *Foreign Affairs*，十月号发表，题为“China in Stalin's Grand Strategy”。主旨是要人知道中国的崩溃不是像 Acheson 等人说的毛泽东从山洞里出来，蒋介石的军队就不战而溃了，我要人知道这是经过二十五年苦斗以后的失败。这段二十五年的故事是值得提纲挈领说一次的。（中略）此文费时甚久，费力甚多，印成有三十页之多。因此，许多事都搁起了。[2]

“Acheson 等人”指《白皮书》作者，毫无可疑。现在我要根据《日记》及其他直接材料来证实此点。1950年8月15日的记事有一条：

> Call Armstrong of the *Foreign Affairs*

16日又记：

---

〔1〕“China in Stalin's Grand Strategy”, *Foreign Affairs*, vol. 29, No. 1, (October, 1950), pp. 11—40.

〔2〕收在《年谱长编》，第六册，页2149。

3:30 Mr. Armstrong, *Foreign Affairs*, 58E.68

Armstrong (Hamilton Fish) 是《外交季刊》的主编，胡适第一天打电话，第二天下午三点半到社址相晤，即是谈撰文事。胡适早在1937年1月号《外交季刊》上已发表过文字（见《日记》1937年1月29日条），其时主编是否即 Armstrong，今不暇查考。但他的老朋友 George H. Blakeslee 是编辑委员之一，一个月前刚在华府见过面，很可能是由他发动，请胡适为《季刊》写一篇文章，为中国说话。同时胡适有一封信给赵元任夫妇，其中有一段说：

> 你们劝我在外教书，把家眷接来。此事我也仔细想过，但我不愿意久居外国。读了"White Book"（按："Book"是"Paper"的笔误）之后，更不愿留在国外做教书的生活。[1]

这封信的日期是8月16日，恰好和 Armstrong 谈话在同一天，可见他此时心中最消解不了的便是这部《白皮书》。1949年下半年是他心情最黯淡的一年，6月14日和7月11日《日记》中都记下了心脏病复发的迹象，10月和11月也有过三次"警报"（见《日记》1950年1月10日条）。再加上事忙，所以拖到韩战爆发以后才动手撰写。文成的一天他自记道：

> 写完我的一篇英文文字"How Stalin's Strategy of Conquest Succeeds in China After 25 Years' Chinese Resistance"。

---

[1] 《近代学人手迹》，第三集，页18。

> 此文费了我四十天的工夫，甚不值得。(后改题“China in Stalin's Grand Strategy”。Mr.Hamilton Fish Armstrong suggested the change。)(《日记》8月15日)

Armstrong毕竟不愧为编辑名手，改题比原题简洁响亮得多了。

这一期《外交季刊》是在9月19日出版的，9月22日香港《大公报》便发表了胡思杜《对我父亲——胡适的批判》，电讯第二天便遍传美国各大报（如《纽约时报》），稍迟又纷纷出现在畅销的杂志上（如《时代周刊》）。这个消息和胡适文章先后刊出，引起了广大的社会效应。胡适在24日一条剪报旁边写了下面两句话：

> 儿子思杜留在北平，昨天忽然变成了新闻人物！此当是共产党已得我发表长文的消息之后的反攻。[1]

胡适的猜测自有可能，但尚待证实。这篇文章在美国曾引起很大的注意，是不可否认的，尼克松1967年4月间访问台湾，还特别向胡适纪念馆索取过此文的抽印本。[2]

《白皮书》所代表的是美国官方和一般所谓“中国专家”的主流观点，这个观点并没有因为韩战而消失，不过暂时潜伏在下面而已。所以胡适对《白皮书》的批判也是从未停止，1954年他为司徒雷登（John Leighton Stuart）的自传所写的引论（“Introduction”）

---

〔1〕《日记》影印本9月24日条，《全编》本则漏去了这段话。

〔2〕《年谱长编》，第六册，页2148。

中，便有十分露骨的讥刺。[1] 但更多的时间，他通过演讲来揭示中共政权下知识人（intellectuals）的悲惨命运以及强调“自由中国的世界重要性”。[2] 限于篇幅，这里不能多说了。让我举《日记》中一则有趣的故事来结束他在这一方面的活动。1952 年 4 月 2 日的《日记》：

> 下午在 Far Eastern Association 的 Boston 年会上，读了一篇短文，题为“From the Open Door to the Iron Curtain”。读了之后，即有中国亲共的学生两人（一为赵国钧，一为□□□）站起来质问反驳，其一人“气”得说话四面打旋！其一人问，“你不信中国现在比从前强（stronger）了吗?”我说：“No!”他又说，“中国不比从前更独立了吗?”我大声说，“No!”
>
> 我本不曾加入 Far Eastern Association，此次我来，全是为了一个青年学者 Richard Walker（Yale 的 Assistant Professor）。此君今年刚满三十岁，他头脑明白，人极聪明，又肯用功。他发表了一些文字，我很敬重他，所以我此次为他走这一遭。

这条日记如果我不稍加注释，今天恐怕很少人能懂了。先说所谓“中国亲共的学生两人”，姓名空白的一位是数理逻辑名家王浩，那时已在哈佛大学哲学系任教，并不是“学生”。（这是我从赵如兰教

---

[1] *Fifty Years in China*(New York:Random House,1954).

[2] 见《日记》1956 年 7 月 23 日至 27 日所记在 University of Wyoming 的五次演讲，参阅 1955 年 3 月 11 日及 1956 年 2 月 9 日两条日记。

授处求证所得，她也在场，描绘得有声有色。）王浩受父亲影响，从中学起已信仰马克思主义，他的“亲共”是根深柢固的。[1] 胡适说他“‘气’得说话四面打旋”，真是十分传神，因为后来我也曾亲自领教过一次（1987 年 12 月在哈佛大学举办的一次中国文化研讨会上）。赵国钧是学农业经济的，那时大概也在作“博士后”研究，曾在费正清的东亚研究中心出版过一本关于大陆农业的小书。1955 年秋天我在哈佛认识他时，他已准备回国了。他因为我从香港来，还特别和我在茶馆中聚谈了一个下午，我劝他最好郑重考虑一下。但他是一个很诚恳而质朴的人，富有民族主义的激情，不久便抛下家庭独自去了大陆。他的结局是一个悲剧，听说在大陆不久，受到很大的挫折，又出来了。最后他在欧洲旅行途中，跳火车自杀了。所以我每读到这条《日记》，总不胜感慨。

“远东学会”即今天亚洲学会的前身，当时已在中国研究主流派费正清的控制之下，Walker 则是支持国民党政府的所谓“保守派”，所以他特别拉胡适去为他壮壮声势。这条日记大致也反映了胡适在美国的一般处境，关于这一方面，我只能作一个简单的交代。

前引 1949 年 8 月 16 日他给赵元任夫妇的信，表明他不愿意在美国教书，但不久江冬秀想到美国来，他不得不重新考虑教书的问题。[2] 1950 年 1 月 5 日的《日记》说：

年底忽收到 Princeton 的“Special Program in the Hu-

---

[1] 直到 1976 年以后他对共产主义的幻想才开始破灭。他的老师 W. V. Quine 在自传 *The Time of My Life: An Autobiography*（MIT，1985）中对他有一小段素描，相当准确，见 pp. 306—307。

[2] 见他 12 月 23 日给赵元任夫妇的信，《近代学人手迹》，三集，页 19—20。

manities" Committee 主席 Prof. Whitney J. Oates 来信说，有人提我的名，为 Alfred Hodder Fellowship 之候选人。（下略）我想了几天，今天才回信与 Oates，说他们可以考虑我的姓名。我颇想借一栖身之地，把"中国思想史"的英文简本写定付印。

这就是说，他此时已改变想法，愿意找一个适当的地方作教书或研究工作了。当时中国有地位的学人流亡美国的很多，而教书职位则少之又少。1950 年 5 月 22 日的日记说：

朱经农来谈。

经农说，他曾写二十封信向各大学找事，十五处回信说没有事，只有五封信说信已转给主管学系，如有需要，再写信通知。

此事使我慨叹。

这是当时的一般情况。胡适在美国拥有极高的知名度，当然不在此列。但他也有他的特别困难之处，关键即在怎样找到一个彼此都合适的位置。1950 年 1 月 24 日他记道：

W. Reginald Wheeler 打电话来说，St. John's College (Annapolis, Md.) 的新校长 Richard D. Weigle 听说我可以教书，他说，"如果胡适先生肯来 St. John's，我可以每年送他一万二千元"。

我对 Wheeler 说，St. John's 只有两百多学生，只有三十多位教员，Weigle 校长怕用不着中国哲学一类的学科罢？他不

可不仔细想想。

这是一个很有水准的小型学校，但对教授的要求也很严格，待遇虽特别高，无论对胡适还是对学校而言，显然都太勉强了。最后他决定接受普林斯顿大学的两年聘约，名义是“Fellow of the University Library and Curator of the Gest Oriental Library with rank of full Professor”。这是因为校长知道他肯来，特别添了这一临时职位，因为原来的 Hodder Fellowship 待遇太低了。这一职位的好处是，他可以带一位助理来管理葛思德图书馆，他自己不用天天上班，并且不定期地在哲学系讲点课（如 1952 年春季在哲学系的公开 Seminar 讲“What is Zen Buddhism?”见《日记》1952 年 5 月 14 日—16 日）。1952 年以后，他已十分明了美国一流大学东方系的状况，早已打定主意不教书了。他在 1955 年 12 月 19 日给赵元任的信上说：

> 我这几年所以不教书，也不热心问人要教书演讲的机会，实在是因为一种避嫌的心理，一面是许多所谓“汉学”、“支那学”家总有点怕我们打入他们的圈子里去，一面是这种人在政治上又往往是“前进”分子，气味也不合，所以我总有点神经过敏的感觉，觉得还是“敬而远之”为上策，切不可同他们抢饭吃。[1]

1956 年秋季他在加州大学哲学系（Berkeley）做了半年的 Regents Professor（这是最高荣誉的教职），当然是老友赵元任联合同事极力

〔1〕《近代学人手迹》，三集，页 58—59。

推动的结果。这是他此次留美九年中唯一的正式教授职位，但也是最后一次了。[1]

他说“汉学”、“支那学”家有点怕他打入圈子并非泛言。例如1955年他曾两次为了印刷起于何时的问题和哥伦比亚大学的富路德（Goodrich）发生过争执。元稹《白氏长庆集·序》中有“摹勒”两字，胡适认为即指“摹刻”，因“勒”字训“刻”，由来已久（如“勒石”）。富氏则尊奉伯希和，不信元、白诗有刻本之说。所以胡适在《日记》中一则曰：“此真西洋学者之固执自信”（1955年2月13日），再则指富氏“反复辩论，皆不中理”（同年3月30日）。事实上王国维也早以“摹勒”为雕板之证，[2]胡适似未见其文，但与之暗合。我猜想辩论之际，富路德的语言或不免有使胡适“神经过敏”之处。“前进分子”必以费正清为首选，费正清在1930年代在北平时受教于蒋廷黻，也常和胡适往来，当时且尊之为“现代的伏尔泰”（见*Chinabound*，p.46）。但1949年以后费氏和蒋、胡二人都非常疏远，他请胡适到哈佛去讲演只有一次，在1955年5月6日。[3]为什么呢？因为那时正值大陆批判胡适思想的高潮，美国报纸上时时有报导，费正清和他的研究生们已无法忽视他的存在。但他们的成见很深，听了他关于“近代中国的思想革命”的讲演以后，对他更不佩服。[4] 在他们的眼中，胡适对20世纪中国变动的历史认识似乎远不及他们来得深刻。

---

〔1〕 参看赵新那、黄培元编，《赵元任年谱》，北京：商务印书馆，1998年，页344—347。

〔2〕 见《晋开运刻毘沙门天王象跋》，《遗书》本《观堂别集》卷三。

〔3〕 见胡适5月3日给赵元任的短信，《近代学人手迹》，三集，页50。

〔4〕 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Harvard University Press, 1970), "Preface".

胡适不但不想在美国教书，而且动了回台北定居的念头。就是在加大教书的时候（1956 年 11 月），他已有信给李济，想在南港中央研究院内借地自建住宅，以便利用历史语言研究所的丰富藏书，继续自己未完成的学术工作。[1]

我在本节开始时便指出，胡适从 1949 到 1958 年虽在美国住了九年，然而他的真正关怀却在台湾。他口中和笔下往往用“自由中国”四个字作为台湾的代号，但这是他的期待和向往，不是指实际的现状。他的真正想法是：国民党既已接受了宪法体制，虽然出于万般无奈，民主和自由终于有逐渐实现的可能，而且也只有台湾成为名副其实的“自由中国”之后，民主和自由才有可能推广到整个中国。他对台湾的一切具体关怀都环绕这一主题而展开，下面我将以《日记》为基本材料，试着清理出三个线索。

一、宪政法统的延续。1951 年 3 月 31 日他写道：

> 昨今两天写了一封长信，交杭立武兄带呈蒋总统。（中略）次谈关于总统副总统的宪法紧急补救办法。
>
> 最后我劝他想想“国民党自由分化，分成几个独立的新政党”，而第一要件为“蒋先生先辞去国民党总裁”。（下略）

因为依照宪法，总统六年一任，蒋的总统将在 1954 年满期。他恐怕蒋到了台湾之后，索性把心一横，不再讲“宪法”和“选举”了，因此才特别提出这个问题。至于国民党自由分化的意见，他早在 1948 年已向蒋当面建议过一次（见《日记》1948 年 4 月 8 日条）。同年 10

[1] 原信见《胡适年谱长编》，第七册，页 2563—2564。

月 11 日：

> 查良鉴（字方季）、周宏涛两先生从台北飞到美京（Oct. 1），今晚来看我。周君带来蒋总统九月二十三日的亲笔信，答覆我五月三十一的长信：（中略）
>
> "尊函所言宪法问题、党派问题，以及研究匪情、了解敌人等问题，均为目前急务，然非面谈不能尽道其详，故望驾回之心更切也。（下略）"

这是表示蒋很重视他的提议。10 月 12 日的日记页上续记：

> 据周君说，关于宪法问题，已有一个委员会，研究办法。委员会有王亮畴（按：宠惠）、王雪艇（按：世杰）、张其昀诸人。
>
> 党派问题，我的见解似不是国民党人所能了解，似未有进展。

可知关于宪法问题，国民党已开始行动。至于国民党分化，胡适是想借此建立多党政治，但要蒋辞去总裁，那是太过于一厢情愿了。1952 年 9 月他再给蒋写信，把他的真意和盘托出。9 月 14 日他写道：

> 写长信给蒋总统，共八叶。大旨是说，十月十日召集的国民党大会是一个难得的机会，应有明白的表示：
>
> ①表示民主政治必须建立在多个政党并立的基础之上，而行宪四五年来未能树立这基础，是由于国民党未能抛弃"党内无派，党外无党"的心理习惯。

②表示国民党应废止总裁制。

③表示国民党可以自由分化，成为独立的几个党。

④表示国民党诚心培植言论自由。言论自由不是宪法上的一句空话，必须由政府与当国的党明白表示愿意容忍一切具体的政策批评，并须表示，无论是孙中山、蒋介石，无论是三民主义、五权宪法，都可以作批评的对象。（下略）

不用说，这些话蒋半句也听不进，所以此信如石沉大海。1953 年 1 月 16 日他访台离去的前夕，《日记》中记着他和蒋面谈的情形：

蒋公约我晚饭，七点见他，八点开饭。谈了共两点钟，我说了点逆耳的话，他居然容受了。

我说，台湾今日实无言论自由。第一、无一人敢批评彭孟缉。第二、无一语批评蒋经国。第三、第（按：“无”字之误）一语批评蒋总统。所谓无言论自由，是“尽在不言中”也。（中略）

最奇怪的，是他问我，召开国民大会有什么事可做？

我说，当然是选举总统与副总统。（中略）

他说，请你早点回来，我是最怕开会的！

这最后一段话颇使我惊异。难道他们真估计可以不要宪法了吗？

蒋虽然表现了容忍胡适的雅量，但是他视宪法如儿戏，则是十分明显的。1953 年 5 月 5 日的日记：

昨晚写了一晚的信，大概有几千字。

一封给雪艇，讨论宪法的法统不可轻易废止。国民大会明年二月应该召集，本年秋季应由立法院修正“国大组织法”，改过半数开会为三分之一。

这些具体的建议后来都实现了，1954 年 3 月总统副总统即依此修正的组织法选了出来，国民党政权又取得了“合法性”，但胡适所期待的多党政治、言论自由则完全落空了。不过今天从长程回溯以往，宪法的法统毕竟延续了下来，这才有以后一步一步地弄假成真。个人的生命无论如何长，总比不过基础巩固的制度。胡适在这一方面的关怀和努力，用他自己的话说，可谓“功不唐捐”。

二、言论自由的争取。胡适一向认为言论自由是一切其他自由的始点，民主、法治只能建立在自由的基础之上。他争取言论自由的根据地便是 1949 年由他领衔创办的《自由中国》半月刊。《日记》1949 年 2 月 10 日：

7：立武

2 月 12 日：

11：雷儆寰

2 月 26 日：

9：立武来谈？

4月6日：

> 早饭在王雪艇、雷儆寰处。

这是胡适离开上海前，在日历簿上所记的三次约会，都与《自由中国》有关。何以知之？4月16日他在克里夫兰总统号的船上有一封信给杭立武、王世杰、雷震三人，最近才出现。原信如下：

> 立武、雪艇、儆寰诸兄：
>
> 一路上很平安，只是不能写文字！
>
> 勉强赶成一篇"述"独秀的文字。如毛子水对此题有文字寄来，他的文章一定比我好，当用他的，不必用我的。此稿请勿抛弃，可寄还我。
>
> "宗旨"写了几次，都写不成。最后有一篇短的，十分不满意。千万请你们与（崔）书琴、（张）佛泉、子水诸君仔细斟酌，最好是完全重写过。
>
> 请注意这不过是拟稿之一种。万不得已时，还是不发表书面的宗旨或约章。
>
> 若发表"宗旨"定稿，请不要具名。
>
> 请不要忘了傅孟真（斯年）是作文章的大好手。
>
> 我明早（十六）到檀香山，廿一早到旧金山，大约须住到廿五或廿六始起身东去。[1]

---

[1] 见万丽鹃编注、潘光哲校阅，《万山不许一溪奔——胡适雷震来往书信集》（台北：中央研究院近代史研究所，2001年），页1—3。

这是《自由中国》筹划阶段的原始史料，不但使我们知道杭立武、王世杰、雷震三人是这份刊物的原动力，而且也透露出崔、张、毛三人最初都与刊物的构想有密切的关系。信中提到"述"陈独秀一稿，即是后来发表的《陈独秀的最后见解》。1949 年 2 月 23 日的日历簿上记道：

读"陈独秀最后论文和书信"，深喜他的晚年大有进步，已不是"托派"了，已走上民主自由的路了。

这是有人把陈独秀晚年的文稿送给他看，希望出版。他读后十分感动，所以在船上写了这篇介绍性的文字。1961 年 6 月 5 日他写给李孤帆的信上说：

我在十二年前作序印行的《独秀最后见解》，就是你记忆起的国际大饭店里江津某君（按：疑是何之瑜）交来的遗稿——交来的并非全部。[1]

陈独秀最后死在四川江津，这些文稿当然都是爱护他的朋友保存起来的。其次是信中提到的"宗旨"，便是后来在《自由中国》上每期刊载的四条。1949 年 5 月 15 日他在纽约收到了"宗旨"的印本，并在上面写着"张佛泉寄来的"几个字（收在影印本《日记》5 月 17 日一条的前面）。从信中的反复叮咛，可见他对这条短短"宗旨"的慎重。这封信为什么把杭立武放在前面呢？杭立武有一篇追忆胡适的短文解答了这个谜团，他说：

---

〔1〕 引见《年谱长编》，第十册，页 3626。

> 愚在沪一面抢救物资，一面计划反共。首先拟办一杂志，曾草拟缘起并提出十余名称，就商于胡先生，胡先生阅后，十分赞成，并愿合作，但对杂志名称认为传统的字样不足以号召，主张用“自由中国”四个字，我接受后即加紧筹备。
>
> 正在此时，行政院改组，李宗仁代总统和何应钦院长会商阁员名单，向胡、梅（贻琦）两先生请教教长人选。在他们力荐和敦促下，愚遂出任。随即来至台北，召集第一次会议，当场决定筹办两个杂志，一为《自由中国》，并指定雷震先生为主编，一为《反攻》，并指定臧启芳先生为主编，并决定两份杂志经费由教育部补助三年。[1]

《自由中国》创建的历史大致已清楚了。杂志最初虽由教育部补助经费，创办人士也多为政府中人，但它并不是严格意义上的官方刊物，而毋宁传达了一群自由主义者在国家危难时期的共同声音。胡适自始即与闻其事，而且刊物的命名也出自他手，因此他一直视《自由中国》如己出，与《独立评论》不相上下。在“发行人胡适”一行字下，他成了《自由中国》的护法（patron-saint）。通过《自由中国》以争取言论自由，是他对“自由中国”——台湾的另一深切的关怀。《日记》1951年9月24日条记：

> 昨得香港不署名的电报，是明码，今天译出：
>
> “九月一日台湾当局决议①全部收购②全港停止出版③令

[1] 收入李又宁主编，《回忆胡适之先生文集》，第二集（纽约：天外出版社，1997），页177。

Northwest 停寄。二日 United Press 发出新闻，四日再行开放。”

此皆指《自由中国》五卷五号我的一封信！

这件事原委大致是这样的：《自由中国》第4卷11期的社论《政府不可诱民入罪》，因受到军事机关的压力，第12期发表一篇立论相反的文章表示道歉。香港《工商日报》立即报导，这是政府压制言论自由的事件。胡适十分愤怒，于1951年8月11日写了一封严重抗议的信，最后说：

我因细想，《自由中国》不能有言论自由，不能有用负责态度批评实际政治，这是台湾政治的最大耻辱。我正式辞了“发行人”的名衔，一来是表示一百分赞成《政府不可诱民入罪》的社评，二来是表示我对于这种“军事机关”干涉言论自由的抗议！[1]

这封信刊登在《自由中国》第5卷5期上面，但这一期印成后，台湾当局又决议采取香港无名电报中所说的三种措施，使胡适的抗议信不能流传。但这个决议为合众社（United Press）探得，向全世界发出电讯，有关政府部门才不得已而放弃了原决议。胡适在9月11日又写了一封信给《自由中国》社同仁，查询合众社电讯是否正确。他在信末再度强调：

总之，自由中国不可没有自由，不可没有言论自由。总统

[1] 《万山不许一溪奔》，页24。

与行政院长在这个国难时期，更应该切实鼓励言论自由，使人民的苦痛，政府的毛病，都有上下周知的可能。[1]

这是胡适公开站出来为《自由中国》争取言论自由的一次奋斗。所以青年党领袖左舜生在香港《自由人》报上称赞道：

至于胡（适）先生个人，他最近还为争取言论自由，发过一次怒吼，可见这位老斗士并没有忘怀他三十年前的往绩，他一定还是要继续奋斗下去的。[2]

1956年11月《自由中国》出版的“祝寿专号”中对蒋介石颇多批评性的意见（包括胡适的文章在内），又有关于反对党的主张，因此不但引起官方刊物长时期的“围剿”和“恫吓”，而且还遭到许多方面的实际干扰。“《自由中国》没有自由”立时成为海内外的话题。胡适在1957年2、3月间的日记剪报中贴了不少报章的议论（见2月7日、8日，3月25日各条），而没有一个字的评述。但他在7月间给赵元任的私函中却把心中的积愤尽情地倾吐了出来。他说：

这大半年来的所谓“围剿《自由中国》半月刊”的事件，其中受围剿的一个人就是我。所以我当初决定要回去，实在是为此。（至少这是我不能不回去的一个理由。）我的看法是，我有一个责任，可能留在国内比留在国外更重要，——可能留在

〔1〕《万山不许一溪奔》，页29。
〔2〕见左舜生，《时局漫谈》，收在《日记》1951年12月26日条。

国内或者可以使人“take me *more* seriously”。

我 underscored the word “more”，因为那边有些人实在怕我说的话，实在 have taken me seriously，甚至于我在 1952—53 年说的话，他们至今还记在帐上，没有忘记。[1]

这时中央研究院院长的事还没有发生，他决意回台湾，除了前面所说的研究和著作的关系以外，争取言论自由显然也是一个很重要的原因。

三、维护学术的独立。在这一方面，我将集中讨论他和迁台后中央研究院的关系。研究院的第一任院长是蔡元培，在他的领导下，学术研究一向是独立于政治之外。1940 年蔡元培逝世后，朱家骅代理院长，在傅斯年的支持下，一直都遵守着已建立的传统。1948 年在南京选出第一届院士后，院的制度终于完备。1954 年朱家骅在胡适的积极赞助下，开始讨论恢复院士选举问题，这是延续学统，与延续宪法的法统具有同样重要的意义。《日记》1955 年 3 月 9 日：

中央研究院在北美的院士十二人在纽约举行第一次谈话会 (Room 1129—31, Hotel Edison)。院士凡八十一人，已死了四人。在自由地区的，凡十九人，现在北美的有十三人，除吴大猷在 Ottawa 不能来，余十二人是：

(1) 李书华、陈省身、吴宪（按：数理组）

(2) 陈克恢、林可胜、袁贻瑾、汪敬熙（按：生物组）

(3) 李济、李方桂、赵元任、萧公权、胡适（按：人文组）

[1] 《近代学人手迹》，三集，页 93—94。

被邀列席的有全汉昇、劳榦、董同和（按：龢），都是史语所的专任研究员。

这次院士集会主要是讨论怎样提名院士候选人，选出新院士的问题。到了1957年8月18日，评议会初步选举了三十四位候选人，即将召开院士会议，选举第二届院士。就在这个关键的时刻，蒋介石逼朱家骅辞职了。依照规章，评议会必须很快选出三位院长候选人，由总统作最后决定。胡适在10月22日记道：

为中央研究院院长朱家骅辞职的事，11月3日召开评议会，选举三个候选人，由总统选任一人。

此次骝先辞职，实等于被迫去职。海外有六个评议员，都很愤慨。

今晚勉强写信委托王世杰先生代表我投票：①朱家骅，②李济，③李书华。

又写长信慰问骝先。

朱家骅明明已辞职，而胡适偏偏选他为第一位院长候选人，这是表示他的“愤慨”和抗议。多次选举的结果，他以第一位入选，其余两人则是李济与李书华。蒋当然选任了他，而他回电不就。前面提到，他本来便有回台定居的想法，然而他并没有出任公职的意愿，尤不愿在这种情况下继朱为院长，但蒋不肯放过他，又再电促驾。他最后为什么还是决定接受了呢？《日记》中一字未提，但他在12月15日给赵元任的信中解答了这个疑问：

这个决定是同梅月涵（贻琦）兄谈过之后才决定的。我起初只知道评议会的选举，共投了四次票，才选出第三人，润章（按：李书华得十票，张其昀得七票落选）。月涵说，在选举之前，真有人为张君“拉票”，连月涵都在被拉之列。前三次投票时，都是

李润章九票
张晓峰七票 }（还有两票可能是蟹先？）

到第四次投票，月涵觉得投了三次的“客气”票，够客气了，才投润章一票，才够十票！这是我没有想到的 risk 的程度！

月涵还说，“如果你（我）不就，济之和润章都不会就，结果是评议会得召开第二次选举会，那时的可能候选人，你当然不用猜了。”这更是我没有想到的 risk！[1]

真相至此已大白，梅贻琦的话使胡适深信，他如果坚辞不就，院长的职位最后很可能落在张其昀的身上，其结果是中央研究院必将全面落入国民党的笼罩之下。这个判断是否正确，姑置不论，胡适因此才断然改变初衷，则是不容怀疑的。他在 1958 年 1 月 4 日给李济的信也说：

十二月初……我已和月涵校长谈过两次，知道了十一月三日选举的详情，月涵说，“你若不干，济之、润章也不会干，结果是评议会得重开选举会。”我仔细想过，才……请总统任命

[1] 《近代学人手迹》，三集，页 99—100。按：赵元任自始便劝胡适就任，故有此信说明内幕，见《赵元任年谱》，页 352。

老兄为代院长，使我可以安心养病，早日痊愈回国就任。这个fomula也是因为要救这个（老兄十一月五日函中所谓）“蔡孑民、丁在君、傅孟真仅余之事业”，想能得老兄的谅解。[1]

中央研究院自始便是自由主义派学人的唯一学术事业，向来不受“党天下”的干扰。怎样挽救这个“仅余之事业”于不坠，使自由学统在这唯一可以托庇之所延续下去，胡适当然有无可推卸的责任，这是他不得不回台湾的一个更重要的理由。

1958年4月胡适回到台北就任院长以后，很少时间写日记，其中较重要的部分如“长期发展科学计划”的推动，我在第六节“内战时期”中已说过了，不再重复。但是关于反对蒋介石违宪连任和雷震入狱两个互相关联的事件，他在日记中不但保存了大量的有关剪报，而且也记下了许多感想和活动，可见这两件事在他生命的最后一程占据着多么重要的地位。本文的主旨既在凸显《日记》中所见的胡适，下面让我引摘其中有关各条，略加诠释，以终此节。

根据中华民国三十五年（1946）所制定和通过的宪法第四十七条，总统任期六年，“连选得连任一次”。蒋介石第二任总统到1960年3月期满，依法已不能再作总统候选人。当时蒋一方面表示不主张修改宪法，另一方面则明摆出将继续任总统的姿态。国民党内部对这个两难问题分裂成两派，一派主张利用1948年国民大会所通过的“动员戡乱时期临时条款”，解释蒋连任第三届总统是出于“戡乱时期”的特殊需要，这大概符合蒋本人的意向。另一派则主张公开修改宪法，将条文中“连选得连任一次”的“一次”两字删除，这是

---

[1] 引见《胡适年谱长编》，第七册，页2622。

所谓“违宪连任”事件的背景。胡适在公开场合所表示的态度十分明朗，即“坚决反对总统三度连任”和“坚决反对修宪”（见《日记》1960年2月20日条所附剪报的标题）。但他在私下还作了严肃的努力，1959年11月14日记：

> 王云五先生来谈。本月四日，在教廷新公使酒会上，我和张岳军先生谈，我说：“我回来二十天了，还没有去见总统。我知道他很忙，又常到别处去。请你（张先生）留意，如总统有工夫，我想去看他。”这是十天前的事。今天岳军遇着云五先生，他说，他知道我要向总统说些什么话，所以他颇感迟疑。“如果话听得进当然很好。万一听不进，胡适之也许不感觉为难，但总统也许觉得很窘。”所以他要云五先生示意，要我去和他谈，让他代我转达！
>
> 这是岳军的好意，我当然接受。

第二天他果然和张群有一段很重要的谈话。11月15日的《日记》：

> 今晚在梅月涵宴请日本前文部省大臣滩尾弘吉的席上见着张岳军，饭后他邀我到他家小谈。
>
> 我请他转告蒋总统几点：
>
> ①明年二三月里，国民大会期中，是中华民国宪法受考验的时期，不可轻易错过。
>
> ②为国家的长久打算，我盼望蒋总统给国家树立一个“合法的、和平的转移政权”的风范。不违反宪法，一切根据宪法，是“合法的”。人人视为当然，鸡犬不惊，是

"和平的"。

③为蒋先生的千秋万世盛名打算，我盼望蒋先生能在这一两月里，作一个公开表示，明白宣布他不要作第三任总统，并且宣布他郑重考虑后，盼望某人可以继他的后任。如果国民大会能选出他所期望的人做他的继任者，他本人一定用他的全力支持他，帮助他。如果他作此表示，我相信全国人与全世界人都会对他表示崇敬与佩服。

④如果国民党另有别的主张，他们应该用正大光明的手段明白宣布出来，决不可用现在报纸上登出的"劝进电报"方式。这种方式，对蒋先生是一种侮辱，对国民党是一种侮辱，对我们老百姓是一种侮辱。

岳军说，可以郑重的把我的意思转达。但他说，蒋先生自己的考虑，完全只是为了（1）革命事业没有完成，（2）他对反共复国有责任，（3）他对全国军队有责任。我说，在蒋先生没有做国民政府主席也没有做总统的时期，——例如在西安事变时期——全国人谁不知道他是中国的领袖？如果蒋先生能明白表示他尊重宪法，不做第三任总统，那时他的声望必然更高，他的领袖地位必然更高了。

我在十月廿五日下午，去看黄少谷先生，把上面的话全说给他听了，今天是第二次重说一遍。我只是凭我自己的责任感，尽我的一点公民责任而已。

八天以后蒋的反应通过王云五传给他了。11月23日他记道：

五点，我去看云五先生。他说，昨天他见到岳军先生了。

岳军把我的意思先记出来，然后面告蒋先生，并没有留下记录，只委婉的口述。我的四点意见（见十五日记。云公记不得第四点是什么，只记得我的前三点都在内。）他都转达了。

蒋先生郑重考虑了一会，只说了两句话："我要说的话都已经说过了。即使我要提出一个人来，我应该向党提出，不能公开的说。"

我怕这又是三十七年和四十三（年）的老法子了？他向党说话，党的中委一致反对，一致劝进，于是他的责任已尽了。

这件事当然便到此为止。胡适所关怀的是他念兹在兹的"宪法的法统"，而蒋的考虑则从完全不同的角度出发，他们之间其实根本没有共同的语言。《年谱长编》1960 年 3 月 21 日条记：

上午九点钟，先生到国民大会会场去选举第三任总统。先生是主张无记名投票的人，早上去投票，也可以说是拥护无记名投票。（第九册，页 3219—3220）

这句话是很含蓄的。我可以不必大胆地假设，这一票决没有投给蒋介石。

1960 年雷震的冤案和随之而来的《自由中国》的停刊，其内幕今天已大白于天下。雷案特别选在胡适到美国开会的期间爆发，当时真是一个轰动了天下（特别是美国）的"名案"(cause célèbre)。胡适晚年，甚至一生，所受到的精神打击没有比这一次更大的。1960 年 10 月 22 日他从美国回到台北，11 月 18 日去见蒋介石。这一天他有日记，差不多写了近三千字，以专记一件事情而言，这是全部《日

记》中最长的一篇了。下面让我尽量压缩，把直接有关的部分节录出来。日记说：

> 早十一点出门，十一点半之前几分到总统府。（中略）
>
> 约十一点半，秘书长换了衣服来陪我坐了一两分钟，就同进去见总统了。今天除岳军之外，有一个秘书，一个副官，手里没有纸笔，任务当然是用心听话作记录的。

这一段描写会见室的人事布置，气氛显然是很紧张、很严肃。话题转入雷案，日记说：

> 我忍不住说：我本来对岳军先生说过，我见总统，不谈雷案。但现在谈到国际形势，我不能不指出这三个月来政府在这件事上的措施实在在国外发生了很不好的反响。（中略）
>
> 总统说，我对雷震能十分容忍。如果他的背后没有匪谍，我决不会办他。我们的政府是一个反共救国的政府，雷震背后有匪谍，政府不能不办他。我晓得这案子会在国外发生不利的反响，但一个国家自有他的自由，有他的自主权，我们不能不照法律办。（中略）
>
> 我说，关于雷震与匪谍的关系，是法庭的问题。我所以很早就盼望此案能移交司法审判，就是为了全世界无人肯信军法审判的结果。这个案子的量刑，十四年加十二年，加五年，总共三十一年徒刑，是一件很重大的案子。军法审判的日子（十月三日）是十月一日才宣告的，被告律师只有一天半的时间可以查卷，可以调查事实材料。十月三日开庭，这样重大的案

子，只开了八个半钟头的庭，就宣告终结了，就定期八日宣判了！这是什么审判？我在国外，实在见不得人，实在抬不起头来。所以八日宣判，九日国外见报，十日是双十节，我不敢到任何酒会去，我躲到Princeton去过双十节，因为我抬不起头来见人。

胡适这段话等于当面揭穿军事审判根本是假的，是事先早就决定了的，也等于直说蒋这样做是给国家丢脸，害得他在国外无面目见人。这些都是很重的话，所以蒋的话也开始重起来了，不过转入另一层面：

总统忽然讲一件旧事。他说，去年□□回来，我对他谈起，"胡先生同我向来是感情很好的。但是这两年来，胡先生好像只相信雷儆寰，不相信我们政府。□□对你说过没有？"

蒋这一段话完全不理会胡适所争的原则问题，而转入个人交情的层次，好像胡适"喜新忘旧"，受了雷震的蛊惑之后，不记得蒋从前对他的好处了。这是蒋过去"结金兰"的政治观的反应。让我引29年前的一则胡适日记作对比，以澄清这里所涉及的有趣问题。1931年罗隆基因为在《新月》上批评了国民党，蒋介石一怒而令上海光华大学解除他的教职。胡适为此事与校长张寿镛（咏霓）相商，看看有无挽救的可能。张寿镛写了一个密呈给蒋，经过胡与罗同意之后，送了上去（见《日记》1931年1月19日条）。下面是蒋的反响：

张寿镛先生来谈。他见了蒋介石，把呈文交上去了，蒋问："这人究竟怎么样？"他说："一个书生，想作文章出点风

头，而其心无他。”蒋问：“可以引为同调吗？”他说：“可以，可以！”

我忍不住要笑了，只好对他说：“咏霓先生，话不是这样说的。这不是‘同调’的问题，是政府能否容忍‘异己’的问题。”但他不懂我这话。（《日记》1931年1月22日条）

蒋对现代型知识人也一味想通过“套交情”的传统方式来拉近彼此之间的距离，最后“引为同调”，他似乎相信一切原则性的争执都可以由此而泯灭。我记得梁漱溟在一篇回忆文字中也说初次见面，蒋便和他“套近乎”，这是北京土语，与“套交情”同义，可见这确是蒋的一个特色。回到1960年胡、蒋对话，胡的回答也是针锋相对的：

我说，□□从来没有对我说过这句话。现在总统说了，这话太重了，我当不起。我是常常劝告雷儆寰的。我对他说过，那年（民国卅八年四月）总统要我去美国。我坐的轮船四月廿一日到旧金山，四月廿一日在中国已是四月廿二了。船还没进口，美国新闻记者多人已坐小汽轮到大船上来了。他们手里拿着早报，头条大字新闻是“中国和谈破裂了，红军过江了！”这些访员要我发表意见，我说了一些话，其中有一句话，“我愿意用我道义力量支持蒋介石先生的政府”。我在十一年前说的这句话，我至今没有改变。当时我也说过，我的道义的支持也许不值得什么，但我说的话是诚心的。因为我们若不支持这个政府，还有什么政府可以支持？如果这个政府垮了，我们到哪儿去！——这番话，我屡次对雷儆寰说过。今天总统说的话太重，我受不了，我要向总统重述我在民国卅八年四月廿一日很

> 郑重的说过的那句话。

胡适好像是在强调：这不仅仅是个人“感情”问题。若就个人层面说，他也曾以自己的“道义力量”支持过蒋的政府，对蒋并没有情感上的欠负。但他立即借着“政府”两个字跳回公的立场，表明他不但没有受雷震的影响，反而时时晓以大义，因为政府不是任何个人的，而是属于大家的，政府若垮了，大家都无处可去。最后他的话题陡变，撇开雷案，转而争取反对党的自由。他记道：

> 说到这里，我知道时间已不早了。我打定主意，要加入一段话。我说，我回到台北的第二天，所谓“反对党”的发言人——李万居、高玉树、郭雨新、王地、黄玉娇——来看我。我屋中客多，我答应了那个礼拜三晚上（十月廿六日）同他们吃饭面谈。礼拜三（廿六日）上午，我去看副总统，我把我要向他们说的话先报告副总统。我说，李万居一班人既然说，他们要等我回国，向我请教，我有责任对他们说几句很诚恳的话。我要劝告他们两点：（一）在时间上要展缓他们成立新党的时期，他们应该看看雷震案的发展，应该看看世界形势，如美国大选一类的事件，不可急于要组党。（二）我要劝他（们）根本改变态度，第一，要采取和平态度，不可对政府党取敌对的态度。你们要推翻政府党，政府党当然先要打倒你了。第二，切不可使你（们）的党变成台湾人的党，必须要和民、青两党合作，和无党派的大陆同胞合作。第三，最好是能够争取政府的谅解——同情的谅解。——以上是我对副总统说我预备那晚上对他们几位说的话。同时我还表示一个希望。十年前总统曾对

我说，如果我组织一个政党，他不反对，并且可以支持我。总统大概知道我不会组党的，但他的雅量，我至今不忘记。我今天盼望的是：总统和国民党的其他领袖能不能把那十年前对我的雅量分一点来对待今日要组织一个新党的人？

他对想组织反对党者的实际建议和劝告，他对蒋的“雅量”的期待，今天看来，都不免太过于一厢情愿，他真是一个名副其实的“不可救药的乐观主义者”（“an incurable optimist”）。但正是在这种地方，他那带有中国情味的自由主义也展现了一缕值得回味的“落日余晖”。

2004年4月15日序于胡适的旧游之地——普林斯顿

后　记

为了赶上今年5月4日的出版时限，这篇长文是在4月中之前的十几天之内匆促完成的，可以说是一篇急就章。当时我只能就手边所有的资料，勾勒出一个整体的大轮廓，而无暇在一切细节上面，广事稽考，以求精确。

最近我读到胡适的《英文信函》（《胡适全集》本第四〇和四一两卷，合肥：安徽教育出版社，2003年），发现原文第五节“出使美国（1937—1946）”中的一些推断都可以在英文信中得到证实。例如我曾根据《日记》，断定1945—1946年秋季他在哥伦比亚大学正式任教一学期，但《日记》极为简略，不足以定案。现在读了他在1945年5月28日和同年6月13日给富路德（L. Carrington Goodrich）的

两封信，这个问题便完全解决了。从第一封信中，我们知道他的授课期间是从 10 月到第二年的 1 月，每星期讲课两次。从第二封信中，我们更知道哥大最后将他这四个月的讲学待遇调整为四千美元。（见《全集》卷四一，页 510—511、524—525）这都证明他所担任的是一学期的专任教职。

不但如此，他在 1942 年 9 月大使卸任后的出处问题，《日记》中语焉不详，只有从当时英文信件中才能获得比较清楚的记述。他在 1942 年 9 月 24 日给女友韦莲司（E.C.Williams）的信中说：

> 我已经接到许多美国大学的邀请，包括康奈尔、哥伦比亚、哈佛、芝加哥、威斯康辛、巴恩斯基金会（Barnes Foundation，原注：罗素还在那里任教）和其他地方。但是我已决定先休息一段时期，然后再考虑何去何从。（《全集》第四一卷，页 325）

这时他的卸任消息才传出十几天，各大学已争相聘请如此，可见当时美国学术界对这位“学者大使”的尊重之一斑。其中最值得一提的是芝加哥大学的重金礼聘案。他在 1942 年 12 月 22 日给芝大校长赫琴斯（Robert Maynard Hutchins）的回信中，特别申谢芝大以美金一万元的年薪聘请他前往任教的诚意，他说：“这比我的大使年俸还要高。”但是他为了全力撰写未完成的“中国思想史”，已决定接受美国学术联合会（American Council of Learned Societies）的“研究补助费”（“grant in aid of research”），因此不得不辞谢芝大的聘约。（见《全集》第四一卷，页 350—352）“研究补助费”只有六千美元（见 1942 年 11 月 25 日给 Waldo G.Leland 的信，同上，页 332—335），远不能与芝大的待遇相比。但在这一出处取舍之间他的中心价

值所在也充分显露了出来：他始终是一位“学人”，把原创性的学术研究放在第一位，世俗的名位和金钱不在他的主要考虑之中。

最后，我要对“赫贞江上第二回之相思”这一有趣公案（在第五节之末）稍作补充。这一段文字，台北《联合报》副刊曾以《赫贞江上之相思》为题在今年5月3日和4日单独刊布，引起不少读者的兴趣。5月30日傅建中先生在台北《中国时报·人间副刊》发表了《胡适和R.L.一段情缘——回应余英时先生的“大胆假设”》，对于胡适和Roberta Lowitz之间的一段情缘进行了“小心求证”的工作。他首先根据一部最新的权威传记，将有关Lowitz和杜威、胡适交往的基本事实扼要地呈现了出来（这部传记是Jay Martin, *The Education of John Dewey*，New York：Columbia University Press，2002）。其次，更值得称道的，傅先生还直接向南伊利诺大学的杜威研究中心索取了胡适给Lowitz的两封亲笔信，并译成中文以飨读者。这样一来，我根据《日记》所做的“大胆假设”便基本上证实了。由于胡适亲笔信的发现，我们现在确切知道，胡适称Lowitz为“小孩子”（Hsiaohaitze），而自称“老头子”（Laotoutze）；这是他们两人之间的亲密隐语，具有极不寻常的涵义。

在新资料的启发下，我现在对于“赫贞江上第二回之相思”要重新加以检讨。我在原文中判断，这一段情缘的发生，Lowitz似乎是原动力。“老头子”和“小孩子”的昵称则进一步支持了我的判断。我相信这是由于Lowitz开始向胡适示爱时，后者以年龄为搪塞，说对方还是“小孩子”而自己已是“老头子”了。事实上，胡适在这里运用了传统诗人、文士对于“红粉知己”一种“欲迎而故拒”的手法。吴梅村《无题》之三结句说：

年华老大心情减，辜负萧娘数首诗。

这两句诗便是“老头子”和“小孩子”的“典雅”版。何况胡适很早已有“倚少卖老”的结习（见赵元任1930年庆祝胡适40岁生日的贺词，收在赵新那、黄培云编《赵元任年谱》，上海：商务印书馆，1998年，页171—173）；这时当然免不了要重施故技，以缓和Lowitz的攻势。现在我们必须进一步追问：胡适用“老头子”、“小孩子”两个昵称究竟始于何时？傅建中先生所引的英文信，最早的一封是1938年11月30日，已远在“赫贞江上第二回之相思”（1938年7月12日）之后。我最近又发现了一条绝妙的证据，使我们对这一段情缘的认识更清楚了。去年出版的《北京大学图书馆藏胡适未刊书信日记》（北京：清华大学出版社，2003年）收入了一封“小孩子”给胡适的电报（“Hsio Hai Tze to Hu Shih”），日期是1938年7月7日（页262）。这时胡适正在密歇根大学讲学，所以电报是由密大教授霍尔（Robert Hall）转交的。电文如下：

> “Recieved forwarded letter today. Miss Laotouze unbelievably. Returning New York. Love. Hsio Hai Tze”.（今天收到转来的信。想念“老头子”到了令人不能相信的地步。即返纽约。爱。“小孩子”。）

显而易见的，Lowitz并不熟悉中文的拼音，以致“老头子”和“小孩子”都各漏去了一个英文字母。但这是小问题，可以置之不论。这一简短电报的证据价值是多方面的，而且无比的重要。听我一一道来。

第一，我在原文中说，胡适7月10日从密歇根回到纽约，Lowitz

当天便来看他，大概是胡适曾先将归期告诉了她，或事先通过电话。从电文中“收到转来的信”一语，现在我们可以确定：胡适是写信通知的，因为这是一封回电。第二，“老头子”、“小孩子”早在胡适6月30日动身去中西部之前便出现了。自从4月14日Lowitz邀他吃茶开始，两个半月之中胡适和她交往频繁，5、6两个月已达到了几乎形影不离、时时“久谈”的地步，而6月29日两人的“郊游”则更标志着情感上的一次跳跃。所以Lowitz向胡适示爱而终于引出“老头子”和“小孩子”的昵称，最迟也是6月29日“去郊外游”的时候发生的，或者更在其前。此时胡适尚不满47岁，固然不能说是“老头子”，而Lowitz则已三十有四（她生在1904年），无论如何也和“小孩子”沾不上边。所以这两个称呼只能是两人之间的情感已达到公开谈论的阶段才可能出现。在确定了Lowitz的意向之后，胡适大概曾对她表示过下面的意思：“我已是一个‘老头子’了，而你在我看来还是一个‘小孩子’，我们之间的年龄距离太大了。”这是这两个昵称之所以产生的事境和语境，否则胡适不可能忽然异想天开地自称“老头子”，称对方为“小孩子”，而且还郑重其事地将这两个昵称的英文拼法写出来，让她记住。第三，“想念‘老头子’到了令人不能相信的地步”，是一句分量极重的话，道尽了小别七日的“相思”之苦，大有“一日不见，如隔三秋”的风味。“老头子”读到这一句时，心中的滋味可想而知。第四，电报的最后一个字是“爱”，更能打动胡适的心。试读他在1941年的一首“无题”诗：

> 电报尾上他加了一个字，
> 我看了百分高兴。

树枝都像在跟着我发疯。
冻风吹来，我也不觉冷。

风呵，你尽管吹！
枯叶呵，你飞一个痛快！
我要细细的想想他，
因为他那个字是“爱”！

（《尝试后集》，收在《全集》第10卷，页344）

诗自注“三十年（1941）冬”作，本事已不可考。但1941年1月11日胡适获知Lowitz丈夫（Robert Roy Grant）的死讯，曾去电致哀。他是不是因此而勾引起三年前的一段记忆，才写了这首“无题”诗，我们并不能轻下断语。无论如何，“小孩子”的这个“电报尾上”则千真万确地加上了一个“爱”字；此外在1938到1941这三年间胡适所收到的电报之中，我们还没有发现第二封是以“爱”字结尾的。“无题”诗也许与“小孩子”完全无关，但通过它，我们却不难想像，胡适当时读到这封电报时，一定也是“百分高兴”，甚至“发疯”！

详细分析了“小孩子”1938年7月7日的电报之后，对于五天后（7月12日）“赫贞江上第二回之相思”，我们便再也不会感到一丝一毫的意外了。胡适即使有过一点“心防”，也被“小孩子”这封电报彻底攻破了。Lowitz给胡适写过信，也打过电报，但保存到今天的则只有这一封了，而它的证据作用竟如此之大，我们不能不特别感谢北大图书馆这部《未刊书信日记》的贡献。

最后我要报告一个好消息。周质平先生最近又从杜威研究中心找到了胡适给Lowitz的五十多封信，将来整理和研究之后，他一定

会有更详细的论述。让我们拭目以待。

投桃报李，让我对《未刊书信日记》中有关英文释文的失漏处，略作订正。

一、“Bert to Hu Shih”（页 198—199）。“Bert”的全名是 Bertha Mah。她是 Wing Mah 的妻子，见下条。Bert 也是当时胡适的女性崇拜者之一，所以信末明白表示：她希望胡适不但是“冬秀的丈夫”而且也是“我的丈夫”，此外则不能再是“任何别人的丈夫”（“but no one else's”）。但这只是极端崇拜的一种表达方式，与爱情无关，读者不可误会。

二、“Ibing Wah to Hu Shih”（共二信，页 265—267）。按：“Ibing Wah”是“Wing Mah”误释。他的中文姓名是“马如荣”，自 1930 年代起便在加州大学柏克莱（Berkeley）分校政治系任教。他一家人（包括妻子和两位女儿）都是终身“胡迷”，详见《胡适日记》及《英文信函》。Wing Mah 在 1938 年 10 月 9 日贺胡适出任驻美大使的信中也特别提到：Bert 早在 9 月初便希望当时的大使是胡适，而不是王正廷（C.T.Wang）（见页 266）。

三、“V.K.Willingtucker（?）to Hu Shih”（共二信，页 330—332）。按：释文在英文名字之下加一问号，表示不能十分确定之意。其实“V.K.Willingtucker”应读作“V.K.Willington Koo”，即大名鼎鼎的顾维钧。他当时（1938）是中国驻法大使，所以两信首页都用的是“巴黎中国大使馆”（“Ambassade de China，Paris”）的信笺。这两封信都是讨论胡适出任驻美大使的问题。其中第二函（8 月 27 日）是答覆胡适 8 月 20 日的信（胡信收在《全集》卷四〇，页 340—341）。两信都出自顾的亲笔，是很珍贵的原始文件。

四、“Someone to Hu Shih（1938.7.25）”（页 347）。这也是顾

维钧的亲笔信，签名是“V.K.W.Koo”。胡适在7月27日有覆函（见《全集》卷四〇，页337—338）。

五、“Someone to Hu Shih（1938.5.11）”（页346）。按：签名是“H.J.Timperley”。他是*Manchester Guardian*报的驻华记者，热心帮助中国的抗日战争。他有一封给E.C.Carter的信，已收入本书作为附录〔“Appendix：H.J.Timperley to Edward C.Carter（1938.6.9）”〕（页224—225）。Timperley 5月11日给胡适信首段所提到的他一部即将刊行的新书便是*The Japanese Terror in China*，书局的介绍辞也收入本书（页226）。

六、“Someone to Hu Shih（1938.9.27）”（页349）。按：签名是“Archie Rose”，全名为“Archibald Rose”。他是英国文化和宗教界的一位领袖人物，1926年胡适为中英庚款委员会事到英国访问，他便是一位主要接待人。所以1926年12月30日胡适离英前夕，他亲笔写了四页的告别信，感谢胡在英国留下的积极影响，笔迹和本书所收的信完全相符。

七、“Someone to Hu Shih”（页353）。这是本书所收的最后一封信，写于1922年10月23日。作者的签名是“Osvald Sirén”。他是瑞典Stockholm大学的教授，专治中国艺术史，著作甚多。他的六巨册*Chinese Painting：Leading Masters and Principles*（New York：Ronald Press，1956—1958）至今仍是中国画史研究中的基本参考书。胡适初识他在1922年3月18日，地点是北京的六国饭店，见《胡适日记》。

以上仅就所知增补于上，其余还有可以商榷的地方，但因手头资料不足，一时又无暇广征博考，唯有俟之异日。总之，北大所藏《未刊书信日记》的史料价值极高，上引“小孩子”的电报便是一个

最明显的例子。任何关于胡适生平与思想的深入研究都不能完全依赖中文史料，英文文献至少具有同等的重要性。这是我写完这篇《后记》所得到的一个最深刻的感想。

余英时

2004年9月4日

陈寅恪《论再生缘》书后

近偶自友人处借得海外油印本陈寅恪先生《论再生缘》一书，据所附“校勘表”知原书亦为油印，固未尝正式出版也。此书流传情况至为不明，书成年月，遂亦无明确之记载，然稍考书中所附载之诗及案语，则知此书实作于1953及1954年之间，兹请先证明成书年代：

陈先生于《蒙自南湖作》诗中注云：“寅恪案，十六年前作此诗……”是知书成之际上距陈先生在蒙自时已逾十六年，陈先生原执教清华大学，其南迁时间与北大同。据钱穆先生《国史大纲》之《书成自记》云：“二十六年秋……学校南迁……取道香港，转长沙，至南岳。又随校迁滇，路出广西，借道越南，至昆明。文学院暂设蒙自……则二十七年之四月也。……秋后，学校又迁回昆明。”则陈先生此诗必作于二十七年滞留蒙自之数月间。自二十七年下推十六年为西历1954年。又书末附诗两首之序言有云：“癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》……”癸巳为1953年，盖陈先生听读《再生缘》之时也。今按此书考证甚繁，决非短期内可成之作，陈先生双目失明，材料之搜集与爬梳，处处须有人为之助力，则所需时日必更长。书中有一处记考证之经过云：“寅恪初疑陈端生

之夫范某为乾隆时因收藏《顾亭林集》获罪，议遣戍而被赦免之范起凤。后又疑为乾隆间才女陈云贞之夫，以罪遣戍伊犁之范秋塘。搜索研讨，终知非是。然以此耗去日力不少，甚可叹，亦可笑也。”可见此书非仓猝可成。今姑推定此书之写作始于1953年秋，而成于1954年，虽不中当亦不甚远也。英时之所以如此断断于年代之考定者，固不仅出于对先生考证学之倾慕之忱而故为东施之效颦，而实亦由于成书年代之确定足以反映陈先生撰述之动机及其时代之背景，关系陈先生近数年来身陷大陆之思想状况者，至大且钜。陈先生云：“寅恪读《再生缘》，自谓颇能识作者之用心，非泛引杜句，以虚词赞美也。”今英时草此文亦犹先生之意也！

今按陈先生此书之作盖具两重意义，其一为借考证《再生缘》作者陈端生之身世以寓自伤之意，故一则曰：“偶听读《再生缘》，深感陈端生之身世，因草此文。”再则曰：“江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也。作《吊马守真文》，以寓自伤之意……”其二则为借《论再生缘》之书而感慨世变，以抒发其对当前政治之厌恨之情，此层则为本文后节所欲三致其意而暂时不能不搁置者也。兹请先申论其感怀身世一点。

陈先生自抗战初期即患目疾，而当时医药条件不佳，一误再误，终至双目失明。以先生之“绝世才华”及其史学造诣之深，又值最能著述之年（病目时大约才过五十），而遽失双目，其内心之痛苦殆不可以言喻。此种病苦积之既久，自不能不一求倾吐，而《再生缘》作者陈端生之遭遇颇有可以与陈先生相通者，此《论再生缘》一书之所以作也。故《序文》中有云：

> 衰年病目，废书不观，唯听读小说消日，偶至《再生缘》

> 一书，深有感于其作者之身世，遂稍稍考证其本末，草成此文。承平豢养，无所用心，忖文章之得失，兴窈窕之哀思，聊作无益之事，以遣有涯之生云尔！

夫陈端生为乾隆时写弹词之才女，而陈先生则当代隋唐史之权威，前者中年殂殁（陈端生卒时约四十余），后者寿逾从心；前者生当清代太平鼎盛之日，而后者则遭逢近世离乱之秋，二人身世之不相侔者亦已多矣！今并而论之，果有说耶？英时细绎《论再生缘》一书，知陈先生之所以“深感”于端生者盖有数事焉：

其一则同为“禅机蚤悟，俗累终牵”，致所欲著述者终不能成。此点但引陈先生原文一节即可以明之：

> 呜呼！端生于乾隆三十五年辍写《再生缘》时，年仅二十岁耳。以端生之才思敏捷，当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍。虽后来勉强续成一卷，而卒非全璧，遗憾无穷。至若“禅机蚤悟”，俗累终牵，以致暮齿无成，如寅恪今日者，更何足道哉！

此节所以叹息于端生者，句句皆自伤之辞，文显义明，固不待详说。然其间犹有可得而深析微辨者，吾人平昔读陈先生之专著，如《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》以及近年出版之《元白诗笺证稿》，颇怪其自谦太过，止于称其著述为“稿”；自今视之，则陈先生之自谦，盖有由焉！推先生之意，殆欲于晚年融汇其毕生治隋唐史之所得，写成钜构以勒为定本。以先生之才识“当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍”。

至于“虽后来勉强续成一卷，而决非全璧，遗憾无穷”者则自况病目后之著述如《元白诗笺证稿》及在大陆出版之《历史研究》中所发表之数篇论文也。窃又疑“俗累终牵”之语固不仅指病目之事，而尤在暗示撰述环境之不自由，《元白诗》等稿之续成已颇为勉强。此说虽似太凿，但若与后文比观，则不得不谓之信而有征矣！

其二感于端生之“绝世才华偏薄命”，遂不能自抑其哀思。夫端生之夫以累谪戍，及遇赦归，未至家而端生已卒，此诚可谓之薄命。至若陈先生则少时以世家子弟游学四方，归国后执教清华大学，名满天下。虽五十以后双目失明，而学术界固犹拱之若连城之璧。抑更有进者，吾国名史家而目盲者在前有左丘明，在后有钱大昕；辛楣病目已在衰暮，固似视陈先生为差幸；而“左丘失明，厥有国语”其遭遇较之先生固更有令人同情者在也。今以先生拟之于端生之薄命，得毋不伦之甚邪？虽然，此固先生之所以自许者，陈先生自述其读《再生缘》之别感中有云：

> 有清一代，乾隆朝最称承平之世。然陈端生以绝代才华之女子，竟憔悴忧伤而死，身名湮没，百余年后其事迹几不可考见。江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也，作《吊马守真文》，以寓自伤之意，谓“荣期之乐，幸而为男。”（见《述学别录》）今观端生之遭遇，容甫之言其在当日，信有征矣。然寅恪所感者，则为端生于《再生缘》第一七卷第六五回中“岂是蚤为今日谶”一语。二十余年前，九一八事变起，寅恪时寓燕郊清华园，曾和陶然亭壁间清光绪时女子所题咏丁香花绝句云：
>
> 故国遥山入梦青，江关客感到江亭。不须更写丁香句，转

怕流莺隔世听。

钟阜陡闻蒋骨青，也无人对泣新亭。南朝旧史皆平话，说与赵家庄里听。

诗成数年后，果有芦沟桥之变，流转西南，致丧两目。

又于“北归端恐待来生”下自注云：“寅恪案，十六年前作此诗，句中竟有端生之名‘岂是蚤为今日谶’耶！噫！”复云：“自是求医万里，乞食多门，务观赵庄之语，意‘蚤为今日谶’矣！”观乎此，则陈先生之所以吊端生之薄命者，亦正所以伤自身之飘零也。其自比于端生，犹别有一旁证焉！陈先生于解释才女戴佩荃题端生织素图次韵诗“颇耐西南渐有声”之句后，进而曰：“然寅恪于此尚不满足，姑作一大胆而荒谬之假设，读者姑妄听之可乎？”此所谓“大胆而荒谬之假设”者，据陈先生云：“颇疑端生亦曾随父往云南，佩荃诗所谓‘西南渐有声’者，即指是言……。”实则端生夫谪不归，深闺独怨，当其父赴云南临安府同知之任时，携之同往，借以稍减其别凤离鸾之感，此亦情理所可有者，未见其如何特别“大胆而荒谬”之处也。陈先生于此郑重言之，殆毋因处处以自身之遭遇与端生相比拟，突发现此一特殊相同之点，而不敢自信，遂作是语耶？故后文论《再生缘》中“白芍送腊”“红梅迎春”等句，疑与云南气候未能相符时，复下一转语曰：“但寅恪曾游云南，见旧历腊尽春回之际，‘百花齐放’（英时按：此引号系原有，殊为奇特，然亦无以解之也。姑志之以存疑），颇呈奇观。或者端生之语实与云南临安之节物相符应，亦未可知也。”

其三则感于端生之生不逢辰，故前引文中已有“容甫之言其在当日，信有征矣！”之语，意谓端生以才女而生当“女子无才便是德”

之时代中，无怪其遭逢坎坷，抱恨以终也。陈先生于论及《再生缘》之思想时云："端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议，……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！"陈先生之所以于端生之不能见容于当世，一再致其叹息者，实以彼自身今日之处境殊有类乎才女之在往昔。故文末有云："又所至感者，则衰病流离，撰文授学，身虽同于赵庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女。荣启期之乐未解其何乐，汪容甫之幸亦不知其何幸也。"合而观之其意不亦显然欤？

昔王国维先生自沉之后，陈先生尝撰有輓词一篇，其序言中论王先生之死因有云：当一文化变迁之时，凡为此文化所化之人必感痛苦，其承受此文化之量愈闳，则所感之痛苦亦必愈深。今按陈先生本人亦正是深为中国旧文化所化之人。当王观堂先生死时，彼已有"神州祸乱何时歇，今日吾曹皆苟活。"之感触，则在今日其内心之痛苦，更不言可知矣！《元白诗笺证稿》中有一段极沉痛之文字，而颇易为读者所忽略，兹迻录于下，以供参证焉。

> 纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新社会风习与旧社会风习并存杂用，各是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然，值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者常感受痛苦，终于消灭而后已。其不肖者巧者则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也？由于善利用或不善利用此

两种以上不同之标准及习俗，以应付此环境而已。（页78）

吾不知今日中国大陆士大夫阶级中由于“善应付此环境”而致“富贵荣显，身泰名遂”之徒读此等文字后作若何之感想。吾读此文则似觉眼前有一贤而拙之士大夫阶级之人如陈寅恪先生者，由于不胜其历史文化之重负及因之而生之痛苦感，而渐有趋于消逝之象。抑又有进者，今日大陆贤而拙之士大夫“恐止陈先生一人或极少数人而已”！（借用陈先生论端生语）而此一人或少数人又必四顾茫茫，虽欲求一知己而不可得焉。于何征之？曰：此可由陈先生论端生之妹长生之语知之者也。陈先生之言曰：

> 观其于织素图感伤惓恋，不忘怀端生者如此，可谓非以势利居心，言行相符者矣！呜呼！常人在忧患颠沛之中，往往四海无依，六亲不认，而绘影阁主人于茫茫天壤间，得此一妹，亦可稍慰欤？

呜呼！何其言之哀，使人不忍卒读，以至于如是之深且切耶？虽然，此已不仅为自伤，而实别有触于世变，即本文之所欲深论者也。陈先生论庾子山与汪彦章文词之美尝云：

> 庾汪两文之词藻固甚优美，其不可及之处，实在家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻……

英时案：吾人若取陈先生论庾汪之文者以论陈先生此书，亦殊无不合之处。习读陈先生之学术著作者，当深知先生行文向极简洁，不事

枝蔓。独《论再生缘》一书之体裁与以往之撰述迥异其趣：其中不仅随处流露家国兴亡之感慨如前文所已备举者，且起首结尾皆以此类感慨为始终。先生治史颇究心于文体，而往往有精美之论，则此书之别成一格必有深心存乎其间，可不待论矣！或者有人焉，以吾说为不足信，而视陈先生之感慨不过抒其一己之哀思。然试以先生所谓“家国兴亡哀痛之情感于一篇之中，能融化贯彻”之旨衡之，当知其必不然也。若进而一察下文所引诗文，则《论再生缘》一书实以写“兴亡遗恨”为主旨，个人之感怀身世，犹其次焉者耳！兹先逐录其1954年春所作之七绝二首于下：

> 甲午岭南春暮忆燕京崇效寺牡丹及青松红杏卷子有作
>
> 回首燕都掌故花，花开花落隔天涯。天涯不是无归意，争奈归期抵死赊。（原注：改宋人词语。）
>
> 红杏青松画已陈。兴亡遗恨尚如新。山河又送春归去，肠断看花旧日人。

是知此书之写“兴亡遗恨”，作者固已点出之矣！而尤足以显出陈先生对高度政治化之下学术文化状态之反应者，则为书中论思想自由之文：

> 吾国昔日善属文者，常思用古文之法，作骈俪之文。但此种理想能具体实行者，端系乎其人之思想灵活，不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘，其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。……故此等之文，必思想灵活之人始得为之，非通常工于骈四俪六，而思想不离于方罫

> 之间者，便能操笔成篇也。今观陈端生《再生缘》第一七卷中自序之文，与《再生缘》续者梁楚生第二十卷中自述之文，两者之高下优劣立见。其所以致此者，鄙意以为楚生之记诵广博，虽或胜于端生，而端生之思想自由，则远过于楚生。撰述长篇之排律骈体，内容繁复，如弹词之骈体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见。……故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。

此节痛斥高度政治化之钳制思想，窒息文学之愚昧，诚可谓情见乎辞。夫吾国文学之价值问题，以非属本篇范围，兹不置论。然就吾国文学之发展环境言，则虽在上为残暴之君亦未尝对文学有何控制驾驭之事，此事实之昭然而无可曲解者。故吾人实可谓中国文学自三百篇以降皆在思想自由之气氛中成长者也。有清一代最以文字狱著称，而乾隆一朝尤为酷烈。然试一察当时之文学作品，如南方弹词之《天雨花》与北方说部之《红楼梦》，当时称之为“南花北梦”者，均为吾国文学史上不朽之杰构。而陈先生所击节称赏之《再生缘》弹词亦成于乾隆之世，可知文化统治之铁腕犹未尝及于文学也。故陈先生所谓“无自由之思想，则无优美之文学”，固国人所习知之真理。信如是，则陈先生斥之为“愚不可及”之“世人”者，舍今日大陆之情形而外，更复何所指乎？又至可注意者，陈先生此书之撰述，依吾人上文之推定，在1953与1954年之间。此一期间亦正值国内大举清算“资产阶级文学观”之前夕。俞平伯之《红楼梦研究》最初受攻击之时间为1954年之9月，次年5月复有清算胡风之事。

(英时按：胡风向中共提出报告，抗议对文学之钳制则早在1954年之7月，此亦至可注意之点也。）今陈先生之书是否迟至1954年9月尚未杀青，殊无可考。以情理度之或当稍前。（英时按：陈先生书中已引及甲午春暮之诗，则此书之成最早亦当在1954年夏季也。）唯攻击“新红学”之公开化虽在9月，然其事之酝酿必已早始于数月之前。陈先生在此“山雨欲来”之际，精神上亦必感受极深之苦闷，故于写此书时遂不觉处处流露其对思想不自由之厌恶之情，而婉转不能自已。总之，陈先生此节文字实有为之作而非泛论之辞，则可以不待烦言而决者也。

虽然，陈先生固熟读史乘之人，思想之压制，文学之摧残，纵可奏效于一时，亦绝不能行之于久远。此所以书中论及端生祖父陈句山及其《紫竹山房诗文集》之消沉隐晦，为至可玩味之文也。兹不避繁长而节录于下：

> 句山虽主以诗教女子，然深鄙弹词之体。此老迂腐之见囿于时代，可不深论。所可笑者，端生乘其回杭州之际，暗中偷撰《再生缘》弹词。逮句山返京时，端生已挟其稿往登州以去。此老不久病没，遂终身不获见此奇书矣。即使此老三数年后，犹复健在，孙女辈日侍其侧者，而端生亦必不敢使其祖得知其有撰著村姑野媪所惑溺之弹词之事也。不意人事终变，“天道能还”，（原注：《再生缘》第一七卷第六五回首节云：“问天天道可能还。”）《紫竹山房诗文集》若存若亡，仅束置图书馆之高阁，博雅之目录学者，或略知其名，而《再生缘》一书，百余年来吟诵于闺帏绣闼之间，演唱于书摊舞台之上。近岁以来虽稍衰歇，不如前此之流行，然若一取较其祖之诗文，

> 显著隐晦，实有天渊之别，斯岂句山当日作才女说，痛斥弹词之时所能料及者哉！

此番议论，质言之，即少陵所谓“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”之意是已，吾人若取此段文字与作者执笔时之思想背景，如上文所已指陈者，会合而观之，则不惟更能得作者意指之所归，抑且可以想见此一老史学家之信念之坚为何如也！

抑更有可悲者，近十年来，吾国旧有之艺术，其稍幸者，则或亡其实而犹存其名，其不幸者，则已被视为封建之余孽，而形迹并灭之矣！如弹词者即属于不幸之一类也。故陈先生撰此书时已于弹词之“衰歇”深致其慨叹。然此一源远流长之艺术之衰歇，固非先生所忍见者，先生之言曰：

> 今寅恪殊不自量，奋其谫薄，特草此文，欲使《再生缘》再生，句山老人泉底有知，以为然耶？抑不以为然耶？

夫《再生缘》为吾国旧文化之产物，其中所表达之思想，如女扮男妆、中状元之类，即在昔日士大夫观之，已不免于陈腐庸俗之讥，更何论乎今日耶？此类作品若欲流行不衰，其先决之条件厥为产生此种作品之文化环境不变，或即有所改易亦未至根本动摇此文化基础之境。否则即使无外施之强力，恐亦不能逃于物竞天择之命运也。陈先生毕生寝馈史籍，宁不解此？处今日大陆之境遇，陈先生又岂真能自信其可凭一纸之力使《再生缘》再生欤？此实情理之绝不可通者。今英时不辞讥骂，欲为陈先生强作解人。颇疑陈先生欲使之再生者不徒为《再生缘》之本身，其意得毋尤在于使《再生缘》得以产生及

保存之中国文化耶？否则皮之不存，毛将焉附，而陈先生又何独厚于一《再生缘》哉！果如是，则陈先生一人之所向往者亦即吾辈今日流亡海外之士及天下苍生所日夜焚香祈祷之事也。虽然，吾实不能无疑而更不能无忧。以如此之人心，如此之世局，欲挽汉家十世之厄，吾诚不知何术以致之，此陈先生所以寄望于“人事终变，天道好还”，其志为可悲而其情尤为可悯也。昔宋时女真入汴，悉掳宋室君主后妃宗室以北去，而汪彦章代废后告天下手书，有“虽举族有北辕之衅，而敷天同左袒之心”之句，陈先生引之，以为是赵宋四六之文之冠。情在言中，意出弦外，诚先生所谓“古典今事，比拟适切”者也。而吾人惟一可引以自慰者，岂亦在斯乎？岂亦在斯乎？

吾既写吾读寅恪先生《论再生缘》之感想竟，兹再录先生附载于书后之七律数首于下，并略加解说焉：

　　蒙自南湖作

景物居然似旧京，荷花海子忆升平。桥头鬓影还明灭，楼外笙歌杂醉醒。南渡自应思往事，北归端恐待来生。黄河难塞黄金尽，日暮人间几万程。

　　昆明翠湖书所见

照影桥边驻小车，新妆依约想京华。短围貂褶称腰细，密卷螺云映额斜。赤县尘昏人换世，翠湖春好燕移家。昆明残劫灰飞尽，聊与胡僧话落花。

　　咏成都华西坝

浅草方场广陌通，小渠高柳思无穷。雷车乍过浮香雾，电笑微闻送远风。酒醉不妨胡舞乱，花羞翻讶汉妆红。谁知万国同欢地，却在山河破碎中。

乙酉冬夜卧病英伦医院，听人读熊式一君著英文小说名《天桥》者，中述光绪戊戌李提摩太上书事。忆壬寅春随先兄师曾等东游日本，遇李教士于上海。教士作华语曰："君等世家子弟，能东游，甚善。"故诗中及之，非敢以乌衣故事自况也

沈沈夜漏绝尘哗，听读佉卢百感加。故国华胥犹记梦，旧时王谢早无家。文章瀛海娱衰病，消息神州竞鼓笳。万里乾坤迷去住，词人终古泣天涯。

丙戌春以治目疾无效，将离伦敦返国，暂居江宁，感赋

金粉南朝是旧游，徐妃半面足风流。苍天已死三千岁，青骨成神二十秋。去国欲枯双目泪，浮家虚说五湖舟。英伦灯火高楼夜，伤别伤春更白头。

癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》第一七卷第六五回中"惟是此书知者久，浙江一省遍相传。髫年戏笔殊堪笑，反胜那，沦落文章不值钱"之语及陈文述《西泠闺咏》第一五卷绘影阁咏家□□诗，"从古才人易沦谪，悔教夫婿觅封侯"之句，感赋二律

地变天荒总未知，独听凤纸写相思。高楼秋夜灯前泪，异代春闺梦里词。绝世才华偏命薄，戍边离恨更归迟。文章我自甘沦落，不觅封侯但觅诗。

一卷悲吟墨尚新，当时恩怨久成尘。上清自昔伤沦谪，下里何人喻苦辛。彤管声名终寂寂，青丘金鼓又振振。（原注：《再生缘》间叙争战事。）论诗我亦弹词体，（原注：寅恪昔年撰《王观堂先生挽词》，述清代光宣以来事，论者比之于七字唱也。）怅望千秋泪湿巾。

英时按：陈先生以上七律七首，起自民国二十七年，即西历1938年，迄于癸巳，即西历1953年，在时间上恰包括自抗战发生至中共兴起一段期间。若就此一段历史之发展阶段言，则前三首写抗战时之景象，中二首书国共内战时羁旅国外之感慨，最后二首盖透露1949年之后心境也。七首之诗，安排如此，此正陈先生所谓“家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻”者，亦《桃花扇》“离合之情，兴亡之感，融洽一处，细细归结，最散最整，最幻最实，最曲迂，最直截”之感也。故此七首之诗者，分而读之则诗，合而观之直是当代之史耳！至于词意之缠绵悱恻，低回不尽，读者自能知之，不待更添蛇足矣！又陈先生屡引端生“蚤为今日谶”之语，以证其“赵庄负鼓”之言不幸而验，骤视之，则似书中所附诸诗果皆所以寄一己之感慨者。然细按以上七首诗中之文义，几无一句不寓伤时之意。是知“蚤为今日谶”者，盖谓此一“地变天荒”之结局已早在预料之中；观夫蒙自、昆明、成都三首，则作者之意固已显然可见。感怀身世即所以凭吊兴亡，斯又其证也！

本文撰于1958年

陈寅恪的学术精神和晚年心境

一　学术上的四根支柱

陈寅恪先生（1890—1969年）是本世纪中国最重要的史学家之一，这是五六十年来学术界所公认的。自从他1925年应聘为清华国学研究院导师以来，他的天才和博学便不断地在学术界传播了开来，使他早在中年时代已成为一个传奇性的人物。陈先生一生从来不写通论性的文字（《与刘叔雅教授论国文试题书》和《冯友兰中国哲学史审查报告》不能算是正式论文），所以他可以说完全没有俗世的声名，不像梁启超、胡适、冯友兰、郭沫若那样在中国变成了几乎是家喻户晓的姓名。他自始至终只是一位道地的学院型人物。但是在中国学术界中，王国维以后便很少有人像陈先生那样受到人们普遍的崇敬和仰慕了。具体地说，我个人认为陈先生的"学术权威"是建立在四大支柱之上：第一是博通多种古典语文，如希腊、拉丁、梵文、巴利以及其他中亚和中国边疆文字。元史及西北地理的研究自钱大

昕以来即受学者注意，19 世纪以后更成为显学。但早期中国专家并不通中亚及边疆文字，不能阅读原始资料。陈先生是惟一能通解与此有关的一切文字的人。（包括蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文等）他回国后立即受到老辈与同辈学者的一致推重，自是顺理成章的事。他特别精研梵文、巴利文和藏文则是为治唐史与佛教史作准备（见《与妹书》），这更不是一般中国传统史学家所能望其项背的了。

第二根支柱则是他对西方古典文化的亲切了解。他在 1909 年至 1925 年期间，先后留学法国、德国、美国达十年以上，除了专治东方古文字以外，他也旁及希腊、拉丁文与英、德、法各国的语文与学术。“五四”运动时期是中国知识界最崇拜西方的时代，但是兼通西方古典与近代语文的人却寥寥无几。陈先生则能直接阅读希腊、拉丁文的原典，如荷马史诗、柏拉图与亚里士多德的哲学，西赛罗的经典作品、奥古斯丁的《上帝之都》等。在近代文学、学术方面，他对英、德、法三国的传统也都有亲切的认识。但他并不是一个泛滥无归的人，他的重点始终是放在广义的文化史方面，姑举一二例来加以说明。陈先生在《大乘义章书后》一文中说：

> 《宗镜录》最晚出，亦最繁博。然永明之世，支那佛教已渐衰落，故其书虽平正笃实，罕有伦比，而精采微逊，雄盛之气，更远不逮远基之作。亦犹耶教圣奥古斯丁（St. Augustine）与巴士卡儿（Pascal），其钦圣之情，固无差异，而欣戚之感，则迥不相侔也。

这短短一句话便充分地显示出他对东西宗教思想与宗教情感的历史变迁具有深刻的体会。而且也只有熟读了奥古斯丁的《上帝之都》、

《忏悔录》和巴士卡儿的《思维录》的人才能得出这样精确的论断。他在读《高僧传》的笔记中有云：

> 间接传播文化，有利亦有害：利者，如植物移植，因易环境之故，转可发挥其特性而为本土所不能者，如基督教移植欧洲，与希腊哲学接触，而成欧洲中世纪之神学、哲学及文艺是也。其害，则辗转间接，致失原来精意，如吾国自日本美国贩运文化中之不良部分，皆其近例。然其所以致此不良之果者，皆在不能直接研究其文化本原。（蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》，页83所引）

陈先生精治梵文和佛教史，显然便有这一西方文化史的背景在胸中；他研究中国中世史特别注重民族与文化的问题也是从西方中古史方面获得了启发。陈先生对西方文化不但察识人微，而且直探本原，这就使得当时一般浮慕西方的学者对他也不能不肃然起敬。

第三，陈先生所掌握到的与史学有关的辅助学科远比同时一般的史学家为丰富。自天文、历法、语言、音韵以至医学、本草，他都具有一定程度的专业知识。董作宾著《殷历谱》在天文历法方面曾得到他的启发和指示（见董氏该书《自序》及陈先生《与董彦堂论殷历谱书》），又如汤用彤研究《太平经》也要向他请教有关天文历数的问题（见汤氏致陈函，收入《编年事辑》民国二十四年条）。此外，他运用音韵语言学的知识而写出《四声三问》、《东晋南朝之吴语》、及《从史实论切韵》等名篇，又运用中国医学知识而写《胡臭与狐臭》之文，则更是大家都知道的。这一类专门知识在他的文史之学的著作中触处皆是，不必一一列举了。

第四，陈先生最使学术界心折的自然还是他在中国文献资料的掌握方面所达到的惊人的广度和高度。“博闻强记”本是传统学人所共同向往的一种学问的境界，虽然它不算是最高的境界。但是陈先生的渊博则已超出传统的格局之外：他是以“问题”为中心的现代史学研究者，不是徒以记诵炫耀于人的传统读书人。他的“博闻强记”基本上是为他所研究的历史问题服务的。他之所以特别获得侪辈的敬重，正是因为他常能在重大的史学问题上为专门研究者提供关键性的文献证据。例如胡适曾考出陶弘景《真诰》有窃取《四十二章经》之处，并自喜为发千余年未发之覆。但陈先生当时即托傅斯年转告胡氏，这一窃案早已为朱子侦破，《朱子语类》已先著其说了。（见胡适《陶弘景的真诰考·后记》）又如傅斯年与朱希祖辩论明成祖的生母问题，陈先生也为他增添了《明诗综》、《陶庵梦忆》、《枣林杂俎》等书中的证据。（见傅斯年《明成祖生母记疑》）可见陈先生虽以魏晋南北朝和隋唐史专家著称，但宋、明以下的重要典籍，他实亦无不遍窥。至其记忆力之惊人更于此可见一斑。傅斯年说陈先生“在汉学上的素养不下钱晓徵”，决非溢美之词。（见傅斯年《史学方法导论》之《史料论略》章）

最值得注意的是1958年大陆在批判所谓“厚古薄今”运动中一方面对陈先生展开批判，而另一方面则宣称要在史学资料的占有和掌握方面超过陈先生的成就。郭沫若在1958年5月16日给北京大学历史系师生的一封《关于厚今薄古问题》的信上有一段说：

> 资产阶级的史学家只偏重资料，我们对这样的人不求全责备，只要他有一技之长，我们可以采用他的长处，但不希望他自满，更不能把他作为不可企及的高峰。在实际上我们需要超

> 过他。就如我们今天在钢铁生产等方面十五年内要超过英国一样，在史学研究方面，我们在不太长的时期内，就在资料占有上也要超过陈寅恪。这话我就当到陈寅恪的面也可以说。“当仁不让于师”。陈寅恪办得到的，我们掌握了马克思列宁主义的人为什么办不到？我才不相信。（此文收入郭氏《文史论集》，北京，1961 年，上引文见页 15）

这显然是要用举国之力来和陈先生一人在史料掌握方面作竞赛了。此文所攻击的资产阶级史学家基本上即是以陈先生为对象，“偏重资料”、“不可企及的高峰”这些话都是当时针对陈先生而发的。在一篇以“北大历史系三年级三班研究小组”名义发表的批陈文章中，作者首先便点出“资产阶级学者认为陈寅恪先生的著作，是魏晋南北朝、隋唐史研究的最高峰”。（见《关于隋唐史研究中的一个理论问题——评陈寅恪先生的“种族—文化论”观点》，刊于《历史研究》，1958 年第 12 期）可见陈先生在史料掌握方面的权威性一直对官方史学构成一极严重的挑战。郭沫若在上文中断言陈先生这种“资产阶级史学家只偏重资料”，语气上且有故示不屑之意。事实上，陈先生不仅充分地占有了史料，而且在史学上也具有理论的深度。他的理论比他的资料更使有些人感到难以应付。所以上引批评陈先生之文，其重点便正是讨论他在中世史研究方面所持的中心理论。从 1958 年到今天（1982 年），四分之一个世纪已经过去了，“在资料占有上要超过陈寅恪”的豪语徒成笑柄而已。陈先生的博闻卓识固然颇渊源于家庭传统、社会背景、时代学风以及特殊的教育过程，但这些因素都只是外缘性的。最起决定性的作用自然还是他个人得天独厚的秉赋：其中除了章学诚所分析的记性、作性、悟性之

外（见《文史通义》外篇《答沈枫墀论学》），还得加上西方文学批评家所特别重视的“感性”（Sensibilities）。这决不是专凭意志和强力——尤其是政治强力——便能“办得到的”。“彼人也，予亦人也，有为者亦若是”，诚不失为一种有价值的教育原理，足以鼓舞学者的上进心。但事实上没有两个人是完全一样的，陈先生“办得到的”，别人就是“办不到”。

上面举出陈先生的学术权威所赖以树立的四大支柱，只是从有形方面说的，这也是大家所有目共睹的。至于陈先生学术精神之所在及其在研究方法上的运用之妙却远非这些有形的东西所能尽的了。以下所论将不再涉及这些有形方面，而侧重在陈先生内心对世变的感应。我觉得惟有深入陈先生的内心世界之后，我们才能理解他的文化观、历史观以至社会观。但本篇不算是有系统的论文，而属于漫谈的性质，散碎无统和挂一漏万是不可避免的，希望读者不要过于求全责备。

二　思想倾向在现代中国的典型意义

陈先生1932年为冯友兰《中国哲学史》下卷写《审查报告》，曾自称“思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡（曾国藩）、南皮（张之洞）之间”，这是很忠实的自我解剖。但是在“五四”以后，反传统的思潮弥漫于中国的时代，说这种话是需要高度的道德勇气的，至少也要像顾炎武所说的，必须“胸中磊磊，无阉然媚世之习”。尤其值得称道的是陈先生在三十年后仍坚持原来的观点。据吴宓先生1961年8月30日的《日记》所载：

> 寅恪兄之思想及主张毫未改变，即仍遵守昔年“中学为体，西学为用”之说（中国文化本位论）。在我辈个人如寅恪者，决不从时俗为转移。（《陈寅恪先生编年事辑》，页158引）

“中学为体，西学为用”正是张之洞所提出的著名口号。陈先生虽经过“反右”和“厚古薄今”各种运动的冲击，却绝不肯“曲学阿世”，树新义以负如来。其学养之深厚与节操之坚定在同时代、同遭遇的学人之中更属少见了。陈先生在冯著哲学史《审查报告》中自谦他的思想是味酸的旧酒，姑注于新瓶之底，以求读者一尝。不料三十年后冯友兰先生早已自毁其“新瓶”，不屑一顾，反而是陈先生的“旧酒”，时间愈久而愈显其清醇。

陈先生不是思想家，更从不标榜某家某派，但从他一生的言行来衡量，他可以说是近代极少数真正符合儒家标准的知识分子之一。当代许多自负得儒门正传的哲学家或思想家，在陈先生的榜样之下，是不免有些相形逊色的。所以陈先生虽然不是思想家，但他所表现的思想倾向在中国现代思想史上却仍具有一定的代表性。

研究20世纪中国思想史的人往往只注意所谓进步与保守两种极端的倾向；前者以西方为楷模，后者则坚持中国文化自具系统、不必也不能舍己从人。前一派的代表人物很多，自陈独秀、胡适、鲁迅、陈序经以下以至马克思主义者都属之。至于后一派，通常我们的注意力总是集中在专讲文化系统或哲学系统少数思想家的身上，如梁漱溟、熊十力、马一浮等人。但事实上，中国现代思想界并不能如此简单地一分为二。在所谓“进步”与“保守”的两极之间，还有一大批知识分子对中西文化问题不持笼统之见、极端之说。他们一方面承认西方文化确有胜于中国传统而为中国所必须吸收之处，但另

一方面则认为中国文化自有其特性，外来思想也要经过改变然后始能适合中国环境而发生作用。但是由于他们不相信任何简单的公式可以解决文化问题，他们的基本立场与观点便无法由一两句响亮的口号表达出来，因此也就不为一般读者所知。就我个人所知，如吴宓、萧公权、汤用彤、洪业诸先生都可以归在这一类知识分子之中，而陈先生更是其中比较突出的代表人物。其实不仅陈先生这一代人如此，比他早一辈的人物如严复或早半辈的王国维早已表现出这种谨严而分析的倾向。他们的共同信念大概可以用陈先生下面的话来表示，即“必须一方面吸收输入外来之学说，一方而不忘本来民族之地位”（亦见前引《审查报告》），这种说法表面上看来似乎很接近“中学为体，西学为用”的“本位文化论”。但是只要我们略察陈先生和他同类学人对西方文化的修养之深厚，以及他们在治学方面所受西方训练的严格，我们便不会把他们和一般提倡“本位文化”的论客等量齐观了。另一方面，陈先生在学术观点上与注重抽象系统的思想家如梁漱溟先生等人截然异趣，也是十分明显的事实。

陈先生与王国维在清华共事而成为忘年之交，他受有王氏的影响是很自然的。因此胡适曾说陈先生颇有“遗少”的气味。不过这种“遗少”气味大抵流露于诗文中的情感部分；在纯学术领域内，陈先生的精神则是非常“现代”的。王国维在治学方而严守科学方法的分寸是大家都知道的。陈先生的史学观点则表现出更彻底的现代的和西方的色彩。他一贯注重社会经济因素在历史进程中的基本作用，这一点便最能说明他早已参预了近代西方社会经济史学的主流。（陈先生曾提出“预流”与“未入流”之说，见《敦煌劫余录序》）所以他论唐代的衰亡，归结到唐末东南诸道财富之区的破坏和汴路运输之中断。他的结论是“借东南经济力量及科举文化以维持之李唐皇

室，遂不得不倾覆矣”。（见《唐代政治史述论稿》）这是一种很明显的社会经济史观。他在晚年最后一部专著《柳如是别传》中也依然持同一观点不变。因此他在讨论吴江盛泽镇“声伎风流之盛”足以比美金陵板桥时，特别指出这实在是“由经济之关系有以致之”。他说：

> 吴江盛泽实为东南最精丝织品制造市易之所，京省外国商贾往来集会之处。且其地复是明季党社文人出产地，即江浙两省交界重要之市镇。吴江盛泽诸名姬，所以可比美于金陵秦淮者，殆由地方丝织品之经济性，亦更因当日党社名流之政治性，两者有以相互助成之欤？（见第三章）

这种论点几乎已逼近现代史学界流行的“上层建筑”和“下层基础”之说了。对历史文化变迁抱如此看法的人至少在理智上是不可能成为“遗老”或“遗少”的；但情感上是否心甘情愿地接受这种变迁所带来的后果则又是另外一回事。陈先生在《王观堂先生挽词序》中对此点尤其有详尽的发挥。其言略曰：

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓Idea者。……夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变

> 迁，故犹能借之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变；劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。

这样深刻的历史观察是专重文化系统的思想家们所弃置不顾的；而一般“文化本位”论者则往往见不及此。陈先生在字里行间对中国传统文化流露出无限恋恋不舍之情，但他所向往的并不是已过时的具体制度，而是抽象的文化理想。所以他在《王静安先生纪念碑铭》中又说：

> 先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。

如果我们要说王国维和陈先生是“遗民”（无论是“遗老”或“遗少”），那么他们也只能是广义的文化遗民，而不是狭义的、忠于一家一姓的政治遗民，这和梁济在民国七年的自杀在意义上非常接近。梁先生曾特别声明，他的死并不真是“殉清”，不过在具体的意义上不妨说成“殉清”而已。换句话说，他所殉的其实也是王国维所最看重的中国传统中的文化理想与道德价值。

陈先生虽然认为文化理想不能不寄托在社会经济制度之中，然而他毕竟不是一个决定论者，因此他依然肯定，思想观念可以推动历史

的发展，而学术上的变动往往竟能影响及于世局的推移。他在 1942 年所撰《突厥通考序》中曾说：

> 考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微，迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛震海之不可御遏。

在此序中他更举出亲历的史例对此点加以说明：

> ……光绪……时学术风气，治经颇尚《公羊春秋》……后来今文公羊之学递演为考伪疑古，流风所被，与近四十年变幻之政治，浪漫之文学殊有连系，此稍习国闻之士所能知者也。

正由于他深信思想同样可以成为社会发展的动力，所以他也肯定人的主观努力有改变客观形势的可能性。

他在 1964 年所写的《赠蒋秉南序》中说：

> 欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰《五代史记》，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝，孰谓空文于治道学术无裨益耶？

陈先生此文反映他的晚年处境和心理状态，下面将另外有所阐释。这里只须着重地指出：他显然相信传统儒家的道德理想即使在今天的中国也仍然可以发挥移风易俗的作用。由此可见他对中国文化的价值不但自始至终都予以基本的肯定，而且其肯定的程度更随着世变的激

化而加深。这可以从他对宋代文化的评价来加以说明。1935年他为陈垣《西域人华化考》撰序，首倡清代史学“远不逮宋人”之说。抗日战争期间他不但承认中国文化“历数千载之演进，造极于赵宋之世”，并且推断未来的发展必归于“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”。（见《邓广铭宋史职官志考证序》）1953年著《论再生缘》时因痛感学术研究受政治的桎梏，他更特别强调宋代“思想最为自由”这一点。最后在上引《赠蒋秉南序》中则更转而从道德的观点对宋学的贡献作了最高的赞礼。在1964年的中国大陆能这样表态，最可见他对中国文化的理想抱有何等坚定的信仰。

陈先生始终深信中国文化自具特质。中国的传统到了现代虽已不得不变，但这种改变终不应、也不能完全脱离民族文化的原有轨道。他因此断定北美（指实验主义）或东欧（指马克思主义）之思想在中国决不能居最高之地位；而且这些外来的思想若不经中国化，最后必“归于歇绝”。（亦见前引《审查报告》）尤其难能可贵者，他不仅发挥这一信念于早年，并且坚持之于晚节。1959年周扬与陈先生对话的一段记录值得引在这里：

> 我与陈寅恪谈过话……1959年我去拜访他，他问，周先生，新华社你管不管，我说有点关系。他说1958年几月几日，新华社广播了新闻，大学生教学比老师还好，只隔了半年，为什么又说学生向老师学习，何前后矛盾如此。我被突然袭击了一下，我说新事物要实验，总要实验几次，革命、社会主义也是个实验。买双鞋，要实验那么几次。他不大满意，说实验是可以，但是尺寸不要差得太远，但差一点是可能的……（见《陈寅恪先生编年事辑》，页156所引）

他这里所说的“尺寸”，自然是以中国文化为标准而订出来的。他的深刻的历史知识使他无法轻信任何一种“西方的真理”可以成为立起中国沉疴的万灵药。陈先生并不是一味排斥“新的”或“西方的”，也不是对“旧的”或“中国的”都要加以保存。1949年他留在大陆不走，说明他对中国共产党至少也曾经抱着一种观望的态度，甚至在观望之中还不免带着几分期待。但是他由史学训练而得来的批判精神毕竟不允许他在任何政治力量面前放弃平生所坚持的原则，正如吴宓在1961年所说的，他的“思想及主张丝毫未变”。和同时代的一些系统思想家相较，陈先生在这一方面的态度似乎更缺乏弹性。熊十力与梁漱溟两位先生也是极少数能在压力下坚持原则与信仰的人。但是梁先生至少在最初两年内曾一再公开检讨过自己的“错误”，并且有限度地承认中共领导的“正确”；熊先生则在《原儒》中把“周礼”比附成社会主义，又在《乾坤衍》中把古代的“庶民”比附为“无产阶级”。这些不得已的适应自然并无损于他们两位人格与思想的光辉，虽则这种适应也多少反映了他们对社会主义理想曾有过一定程度的炫惑。在陈先生的言行中则连此类无关轻重的适应也渺无痕迹可寻。我们与其说陈先生比梁、熊两位更顽固、更保守，则不如说看惯了兴亡的史学家毕竟不像理想主义思想家那样容易流于乐观。从这一点说，我愿意再一次指出，陈先生虽不是思想家，但在中国现代思想史上却具有一种典型的意义。

三 “通古今之变”的史学精神

俞大维先生曾说，陈先生治中国史的主要目的是“在历史中寻求

历史的教训”。因此陈先生强调“在史中求史识”的重要性。（见俞大维《谈陈寅恪先生》，收在《谈陈寅恪》一书中，台北，传记文学丛书，1970年）这一点十分重要，是我们了解陈先生的学术精神的关键所在。陈先生早年精治多种东方古文字，并曾利用这些文字来考证中亚史地；中年以后，他的研究兴趣则偏向中国文史的领域。也许有人会觉得他在思想上先后有所改变。其实他的治学重心自始即在中国中世史（以隋唐为主）方面，这在他1923年在《学衡》上所发表的《与妹书》中已表示得很明白了。我们试查蒋天枢所编的《论著编年目录》，便可见陈先生自1933年起开始把研究与著作的重点转移到魏晋南北朝和隋唐的历史与文学方面来了；这和他1931年以后在清华大学的中文与历史两系及研究所所开的课程恰好是互相配合的。他自己曾解释这一转变道：

> 寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故谨守老氏损之又损之义，捐弃故技，凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。转思处身局外，如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。（《突厥通考序》）

据此我们可以断言，陈先生早年对“塞表殊族之史事”发生兴趣大概是受了晚清以来研究西北史地的风气所感染。但中年以后自觉一个人的精力毕竟有限，不得不有所取舍，所以才放弃了中外关系史的显学而专门致力于中古文化史的研究。这种转变似乎并不表示陈先生在思想方向或治学方向上有什么基本的改变。因为研究中外交通的历史也同样可以从其中吸取“历史的教训”。陈先生早年虽然颇受乾嘉考据学派和德国历史语言学派的影响，但他自始即不在“考据”或

“汉学”的门户之内。（上面引述他对宋学的态度便是明证）他治史学的最后目的是要寻求意义的，不过他同时也强调史家在发挥“微言大义”之前，必须先把立说的根据考证得一清二楚。因此他说：

你不把基本材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。（见赵元任《忆寅恪》，收入《谈陈寅恪》）

总而言之，陈先生的史学观点与方法从早年到晚年都是一以贯之的，只有具体的研究对象先后不同：他要通过最严格最精致的考据工作来研究中国史上的一些关键性的大问题，并尽量企图从其中获得关于当前处境的启示。这正是司马迁以来所谓“通古今之变”的中国史学传统；因此陈先生在他的历史论著中常常在有意无意之间发出“通识古今”的感慨。在史学研究上如此，在文学研究上亦然。所以他解释古人的诗文，不但求其最初出处的“古典”，而且还要发掘出代表“当时之事实”的“今典”。从早期的中古史研究到晚年关于明、清文学的专著，其中都贯穿着这一“通古今之变”的精神。

但是另一方面，陈先生却并不因为要“在历史中寻求历史的教训”，便歪曲历史的真相以达到所谓“古为今用”的目的。如果这样，那么他的工作便和中国大陆上三十年来——特别是所谓“文革”时代——的“影射史学”没有分别了。相反地，他坚持史学家必须尽力保存历史的客观真相，不能稍有“穿凿附会”。他在冯著《中国哲学史》上卷的《审查报告》中曾说：

今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯

> 综合之搜集，及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远……

陈先生这番话不但在当时为针对学弊而发，即在今天也还不失其时效。最近几十年来，大陆上有关中国哲学史的著作之附会马列主义自不在话下，海外不少关于中国哲学史的专著也往往不免此病。用康德、海德格解释宋明理学的人其实都是在宣扬自己的哲学观点，不但与程、朱、陆、王相去甚远，即持康德、海德格之说以衡之，亦多有未合。陈先生对于曲解史实、附会古今一点最视为史家的大戒，纵使犯戒者是他所尊重的前辈学人，他也不肯轻轻放过。例如沈约在《宋书·陶渊明传》上说渊明"自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自（宋）高祖王业渐隆，不复肯仕"。陈先生认为这是最可信的记载，但是梁启超在《陶渊明之文艺及其人格》一文中则认为陶潜只是看不过当日仕途混浊，才不屑为官，并非真是"耻事二姓"。陈先生委婉地指出：

> 斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志向行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文之实录也。（见《陶渊明之思想与清谈之关系》）

因此，从比较全面的观点来看，陈先生追寻历史教训的要求不但没有违背现代求真的客观精神，而且是彻底地建筑在“真”的基础之上。其实这也是中国史学传统中所早已具有的精神。司马迁一方面虽提倡“通古今之变”，而另一方面则说：

> 居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。（见《史记·高祖功臣侯者年表序》）

历史并不重复，但往事则未尝不可以供鉴诫。这是陈先生在历史上求教训或“在史中求史识”的确切涵义。

我们必须先知道陈先生这种“通古今之变”的史学精神，然后才能懂得为什么他的著作中充满着今昔之感和兴亡之叹。以陈先生所发表的专著和单篇论文而言，几乎全是纯学术性的考据之作，与现实人生似乎毫无交涉。他在表面上给人的印象完全是一位不食人间烟火、不问当世理乱的古典型的学者。在这一点上，他甚至超过了王国维，因为后者在《静庵文集》中还留下了不少早年关怀现实的文字。然而深一层看，陈先生一生的学术工作可以说都与现实密切相关：他自称“喜谈中古以降民族文化之史”（《西域人华化考序》），其实这正显示出他所关切的是中国文化在现代世界中如何转化的问题。所不同者，他从不肯像其他学人一样，空谈一些不着实际的中西文化的异同问题。他只是默默地研究中古以降汉民族与其他异族交往的历史，以及外国文化（如佛教）传人中国后所产生的后果，希望从其中获得“历史的教训”。他之所以能断定中国将来自创的思想系统必须“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，其根据便全在历史：因为这是“道教之真精神，新儒家之旧途

径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”。在这一方面，陈先生和汤用彤先生的取径尤其契合无间。汤先生精研中国佛教史，其终极的目的也在为解答中西“文化思想之冲突与调和”这一大问题提供历史的线索。这在汤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》和《往日杂稿》（特别是书末所附两篇评论文化问题的文章）中表现得非常清楚。我在上文特别指出陈、汤诸先生在中国现代思想史上具有一定的代表意义，其故便在于此。他们事实上是以毕生的学术研究来寻求关于现代中国思想问题的答案；这是对待思想问题的一种最严肃、最负责的态度。

陈先生对世事的关怀也往往流露在他一般历史问题的研究之中。他在《唐代政治史述论稿》中曾提出了“外族盛衰之连环性”的著名论断。其中有一段话说得最明显：

> 唐代武功可以称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违史学探求真实之旨，且非史家陈述覆辙，以供鉴诫之意。故本篇于某外族因其本身先已衰弱，遂成中国胜利之本末，必特为标出之，以期近真实而供鉴诫，兼见其有以异乎夸诬之宣传文字也。

这里两用“鉴诫”一词，最可见此书的命意所在。《唐代政治史述论稿》是1941年在香港写成的；那时正值抗战的严重关头。珍珠港事变未发生前，中国的国际处境十分困难，陈先生这个时候特别注意到

“外族盛衰之连环性”的问题，当然不是偶然的。不但如此，他还更进一步地指出外族侵略会直接影响到朝代的衰亡。所以他在全书的结尾说：

> 史家推迹庞勋之作乱，由于南诏之侵边，而勋之根据所在适为汴路之咽喉，故宋子京曰：“唐亡于黄巢，而祸基于桂林。”呜呼！世之读史者傥亦有感于斯言欤？

陈先生的深刻观察力和历史敏感性早已使他看到日本的侵略的外患必将引发中国的内忧，所以他才以“呜呼”的感叹结束全书。不出十年，“唐亡于黄巢，而祸基于桂林”之事果然重见于中国。治史而不能“通古今之变”是绝不可能洞察及此的。

关于陈先生“考古以证今”（借用清初魏禧语）的治史途径，他曾有一番很亲切的自白。他说：

> 寅恪侨寓香港，值太平洋之战，扶疾入国，归正首丘……回忆前在绝岛，苍黄逃死之际，取一巾箱坊本建炎以来系年要录，抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷，所述人事利害之回环，国论是非之纷错，殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，以相印证，则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感，而死亡饥饿之苦，遂亦置诸度量之外矣。（《陈述辽史补注序》）

陈先生治史随时随地以古今互相印证，这是最明白的第一手证据。他之所以特别对北宋亡国的往事感到“亲切有味”，显然是因为在1941

年底香港陷落的亲身经历对照之下，这一段往事已不再是死的历史，而变成活的现在了。克罗齐（Benedetto Croce）认为史家对已往史实的兴趣永远是和他对当前生活的兴趣连成一体的。（见 *History, Its Theory and Practice*，Russell & Russell 重印本，1960 年）陈先生恰好为克氏的历史观提供了一个最生动的例证。

最后，让我特别郑重介绍陈先生两篇与现实有关的唐史论文，以为先生“通古今之变”的史学精神作一种具体的说明。第一篇论文是《论李怀光之叛》。这篇文字甚短，兹节引原文大旨如下：

> 唐代朱泚之乱，李怀光以赴难之功臣，忽变为通贼之叛将，自来论者每归咎于卢杞阻怀光之入觐，遂启其疑怨，有以致之，是固然矣。而于神策军与朔方军粮赐之不均一事，则未甚注意。

在征引了史料说明粮赐不均的情况之后，陈先生感慨地说：

> 夫李晟所统之神策军者，当时中央政府直辖之禁军也，李怀光所统之朔方军者，别一系统之军队也，两者禀赐之额既相差若此，复同驻咸阳一隅之地，同战朱泚一党之人，而望别一系统之军队其士卒不以是而不平，其将领不因之而变叛，岂不难哉！岂不难哉！

最后复总结道：

> 然则怀光之所以能激变军心，与之同叛者，必别有一涉及

全军共同利害之事实，足以供其发动，不止其个人与卢杞之关系而已。

这篇文章最初发表于民国廿六年七月出版的《清华学报》（第十二卷第三期）上面。细按文章的内容和出版的时间即可知这是陈先生受了民国廿五年十二月十二日西安事变的刺激而特别撰写的。李怀光的地位、处境，以及叛变经过都和西安事变前后的张学良颇为相似。当时东北军之不满中央，除了要求一致对外的大题目外，自觉在待遇方面受到歧视也是重要的促成因素。据张学良《西安事变反省录》，他决意举行兵谏也受到一些所谓“恶缘”的刺激。其中包括为东北军“请求抚恤、补给，皆无结果”，以及双十节政府受勋有冯玉祥而无张学良之类。（张氏的《反省录》尚未刊行，此从李云汉《西安事变的前因与经过》〔一〕之注六十转引，见《传记文学》第三十九卷第六期，1981 年 12 月号，页 22）陈先生当日未必深知西安事变的详细情形，但他客观地研究历史上相类的史例，所得的结论竟大有助于我们对西安事变的了解，足见他平日所持“在历史上求教训”之论决不是一句空话。陈先生不早不迟地在西安事变之后写《论李怀光之叛》一文，并两发“岂不难哉!”的感慨，他关怀世局的心情岂非昭然若揭乎?

第二篇文章是《论唐高祖称臣于突厥事》，成于 1951 年春，刊于同年 6 月出版的《岭南学报》（第十二卷第二期）。这篇文章主要是指出隋末北方群雄如刘武周、梁师都等几无人不受突厥的可汗封号和狼头纛，以示臣服。李渊初起事时也曾正式接受同样的封号与旗帜，而主其事者实为李世民。不过因为旧史记载讳饰太甚，一般人都不大清楚这一段经过。陈先生则详列史料说明真相，而结语曰：

> 呜呼！古今唯一之“天可汗”（按：指李世民），岂意其初亦尝效刘武周辈之所为耶？初虽效之，终能反之，是固不世出人杰之所为也。又何足病哉！又何足病哉！

这段结语真是画龙点睛，一望而知是针对向苏联“一面倒”的政策而发。陈先生本与人为善之意，希望效法唐太宗，在统一中国之后即改弦易辙，所谓“初虽效之，终能反之”，仍可不失为“不世出人杰”。但大陆此时对斯大林“狼主”的恐惧远甚于怨恨，根本不敢稍萌异志。1957 年“鸣放”，龙云还因为“反苏”而大受围剿，何况是 1951 年呢？幸而当时并无人真正懂得此文的用心何在，否则陈先生 1958 年受批判时的罪名将绝不仅是“厚古薄今”了。

这篇文章之所以能断定为针对毛泽东的“一面倒”而发，是有坚强的理由的。第一，陈先生关于此一史事之考证早已见于《唐代政治史述论稿》。该书引《旧唐书·李靖传》云：

> 太宗初闻靖破颉利（按：突厥可汗），大悦，谓侍臣曰：朕闻“主忧臣辱，主辱臣死”。往者国家草创，太上皇（高祖）以百姓之故，称臣于突厥，朕未尝不痛心疾首，志灭匈奴，坐不安席，食不甘味。今者暂动偏师，无往不捷，单于款塞，耻其雪乎？

然后加以按语曰：

> 隋末中国北部群雄并起，悉奉突厥为大君，李渊一人岂能例外？温大雅《大唐创业起居注》所载唐初事最为实录，而其

> 纪刘文静往突厥求援之本末，尚于高祖称臣一节隐讳不书。逮颉利败亡以后，太宗失喜之余，史臣传录当时语言，始泄露此役之真相。然则隋末唐初之际，亚洲大部民族之主人是突厥，而非华夏也。

《论唐高祖称臣于突厥事》的要旨实已全见于此。然则陈先生竟在1951年特撰一文，郑重发挥此旨并结之以"初虽效之，终能反之"的激励之语，其借古讽今之意岂不是十分明显吗？

第二，陈先生以苏联比突厥早已见于1945年所写的一首诗中。其诗题曰：《余昔寓北平清华园尝取唐代突厥回纥吐蕃石刻补正史事今闻时议感赋一诗》。据吴宓《玄菟》诗的附注：

> 时宋子文与苏俄订约，从罗斯福总统雅尔达秘议，以中国东北实际割让与苏俄，日去俄来，往复循环，东北终非我有。此诗及前后相关数诗，皆咏其事而深伤之也。（见《编年事辑》，页126所引）

此诗正在《玄菟》诗之后，可证"时议"即指中苏订约事。原诗曰：

> 唐碑墨本手摩挲，回忆当时感慨多。逻逤不烦飞驿鸟，和林还别贡峰驼。赐秦鹑首天仍醉，受虏狼头世敢诃。自古长安如弈戏，收枰一著奈君何。

诗中"逻逤"即拉萨的唐代译名，指吐蕃而言；"飞驿鸟"即《旧唐书·吐蕃传》下所谓"飞鸟犹中国驿骑也"。（按：敦煌已发现藏文

"飞鸟"文书。)"和林"即外蒙古喀喇和林，元代旧都，但突厥以来便是酋长建牙之地。"贡峰驼"或指贞观十七年薛延陀献马、牛、羊、骆驼之事，也可能指元代事，俟再考。第五句用庾信《哀江南赋》语："以鹑首而赐秦，天何为而此醉"，指梁岳阳王詧以内乱而至乞援西魏，卒陷江陵而灭梁室。(参考陈先生《庾信哀江南赋与杜甫咏怀古迹诗》)第六句则责备国民政府与苏俄订屈辱条约；"受虏狼头"即是突厥的"狼头纛"，此句借突厥以指苏俄，最为明白。我们通过这首诗便能彻底了解《论唐高祖称臣于突厥事》一文的命意所在了。

陈先生无时不"在历史中求历史的教训"，《论李怀光之叛》与《论唐高祖称臣》两篇文字便是最有力的证明。(补注：我最近又发现他在1932年4月所发表的《高鸿中明清和议条陈残本跋》是完全针对着上一年"九一八事变"而发。此跋尤具有先见之明，现已收入《金明馆丛稿二编》，页129—131。)古今中外可以称得上"伟大"两字的史学家几乎未有不关怀现实、热爱人生的，虽则"关怀"与"热爱"并不是构成史学家的充足条件。从这一点说，陈先生之被公认为20世纪中国的伟大史学家之一，是绝对当之无愧的。

四 晚年心境

在未正式讨论陈先生的晚年心境之前，让我先引1978年广州《学术研究》复刊号编者在陈先生遗稿《柳如是别传·缘起》前面所加的一段有趣的按语。按语略云：

> 解放后，党和政府对陈寅恪先生的工作和生活给予妥善的照顾，使这位早年双目失明的学者的著述工作，从未中断。对此，他曾多次表示对毛主席和共产党的感激。陈寅恪先生于1969年逝世。他在去世前用了十几年的工夫，研究了大量明末清初的史学、文学材料，终于完成了《柳如是别传》，这种学术钻研精神是难能可贵的。
>
> 蒋帮的一些无耻文人、政客，因为陈寅恪先生十多年没有发表文章，便大谈他的晚年遭遇，并借此进行反共宣传。这部洋洋数十万言的著作，就是给他们一记响亮的耳光。

这段按语最使我觉得有趣的有两点：第一，它明说陈先生“曾多次表示对毛主席和共产党的感激”，因为“党和政府”对他的“工作和生活给予妥善的照顾”。第二，它指出：陈先生写成了《柳如是别传》这部大书便是给海外大谈他的“晚年遭遇”的“无耻文人、政客”“一记响亮的耳光”。关于第一点，可惜在陈先生的晚年诗文和蒋天枢先生所著《陈寅恪先生编年事辑》中都找不到痕迹。中共中南局书记陶铸确曾对陈先生很礼遇，但“文革”开始后陈先生反而因此大受连累；他也许会对陶铸个人很感谢，但似乎不大可能“多次”表示感激“毛主席和共产党”吧！至于陈先生是否因为中共给他安排了工作和生活就必须感激涕零，最好还是由他自己来答复这个问题。《四库全书总目提要》别集类朱鹤龄《愚庵小集》条说朱鹤龄曾暗示钱谦益既已“足践”满清之“土”而“口茹”满清之“毛”，则不应对满清有任何“讪辞诋语”。陈先生引《提要》之文后，说道：

> 寅恪案，牧斋之降清，乃其一生污点。但亦由其素性怯

> 懦，迫于事势所使然。若谓其必须始终心悦诚服，则甚不近情理。夫牧斋所践之土，乃禹贡九州相承之土，所茹之毛，非女真八部所种之毛。馆臣阿媚世主之言，抑何可笑。回忆五六十年前，清廷公文，往往有“食毛践土，具有天良”之语。今读《提要》，又不胜桑海之感也。（《柳如是别传》下册，页1024）

根据我们在上一节中对陈先生“考古证今”的史学风格的认识，这一段“桑海之感”毫无疑问是针对他自身和其他知识分子的处境而发的。陈先生所引“食毛践土”之“毛”字尤属画龙点睛之笔。

关于第二点，即《柳如是别传》是不是给了海外谈陈先生“晚年遭遇”的人“一记响亮的耳光”呢？事实又恰恰相反。这部书完全坐实了以前海外人士关于陈先生“晚年遭遇”的推测。详情此处暂不多谈。我们只要把1978年第一期《学术研究》所刊布的《缘起》一章和1980年正式出版的《柳如是别传》加以互校就可以对陈先生的晚年心境有亲切的体认了。《学术研究》所刊原文将陈先生所写的九首律诗完全删去了；而这些诗正是了解陈先生著述宗旨和晚年心理状态的重要资料。兹举《丙申五月六十七岁生日，晓莹于市楼置酒，赋此奉谢》一首为例，稍加说明。《柳如是别传》所刊诗的原文云：

> 红云碧海映重楼。初度盲翁六七秋。织素心情还置酒，然脂功状可封侯。（原注：时方撰《钱柳因缘诗释证》。）平生所学惟余骨，晚岁为诗笑乱头。幸得梅花同一笑，岭南已是八年留。

此诗颈联不仅对仗不工，意义不明，而且文字几可谓之不通。什么叫做“平生所学惟余骨”？难道其中全无血肉？“笑乱头”三字则根本不知所云，且不必说“笑”字如何能与“惟”字属对了。但是当我们再查《寒柳堂集》中《寅恪先生诗存》所载同一首诗，后四句中文字竟大有异同。《诗存》本云：

> 平生所学供埋骨，晚岁为诗欠□头。幸得梅花同一笑，炎方已是八年留。（编者蒋天枢注云：按诗中脱一字，以□代之。）

末句“炎方”改作“岭南”，暂不置论：“供埋骨”，“欠□头”则与《别传》本大相径庭。“供埋骨”者，谓陈先生毕生所治之学已全失其价值，仅足供他死后埋骨之用而已。“欠□头”三字中则尚有文章。陈先生这首诗早就流传到海外了，我曾看到原诗笺的复印本，字迹与《论再生缘》题签一致，是陈夫人唐筼女士的手笔，所脱之字作“斫”。由此可知，《柳如是别传》中的“惟余骨”、“笑乱头”是别人的改笔，故拙劣得至于不通，而《诗存》所脱一字则或是蒋天枢先生有所顾忌，故意隐去“斫”字，并不是原诗真有脱落。蒋先生的处境是值得同情的，其苦心尤不可埋没，因为他保留了陈先生原诗的本来面目。至于所缺之“斫”字则是任何稍懂旧体诗的人都能补上去的。（反正不是“斫”字，便是“杀”字。）“晚岁为诗欠斫头”，则透露出陈先生“晚年遭遇”之一斑。否则何以早年、中年之诗都没有问题，而单单“晚岁”的诗“欠斫头”乎？

陈先生此诗其实脱胎于陆放翁的《江楼醉中作》，兹引之以备读者参证：

> 淋漓百榼宴江楼。秉烛挥毫气尚遒。天上但闻星主酒。人间宁有地埋忧。生希李广名飞将。死慕刘伶赠醉侯。戏语佳人频一笑。锦城已是六年留。(《剑南诗稿》卷九)

两相比照，陈诗不仅与陆诗用同一韵脚，且末两句融化未净，斧凿之痕显然。陈先生取放翁此诗为模型，当是有感于其中“人间宁有地埋忧”的名句。但陈诗中忧愤之情必须进一步分析其遣词用典才能完全显豁。颔联“织素心情还置酒，然脂功状可封侯”特别值得注意。“织素”以字面而言自然是来自《孔雀东南飞》的“十三能织素”。但是若典据仅止于此，则不过一句极普通的对陈夫人的赞词，同一句中“心情”与“还”等字眼便不免要落空了。陈先生是最重“今典”的人，他的“织素”一词自然尚有今典的一面。我们应该记得他在《论再生缘》中解释戴佩荃《织素图次韵诗》中的“织素”两字时，曾特别指出其中尚含有窦滔妻苏蕙“织锦为回文旋图诗”之意。故“织素人”之夫必是“以罪谪边”者。所以陈先生此句是以戍边之罪人自况，其意盖谓陈夫人在此情况下“还”有“心情”置酒祝寿，尤非常人所能及。“然脂”典出徐陵《玉台新咏序》：“于是然脂暝写，弄笔晨书”，这当是赞陈夫人日夜为他抄写《钱柳因缘诗释证》稿，其功足以封侯。这一联的意思是和《论再生缘》篇末第一首诗中“戍边离恨更归迟”及“不觅封侯但觅诗”两语遥相呼应的。此诗末句原作“炎方”，不是“岭南”，因为“炎方”与江淹《待罪江南思北归赋》中的“炎土”相呼应：“况北洲之贱士，为炎土之流人，共魍魉而相偶，与蟏蛸而为邻。”可见“炎方”与“织素”有关合，且与《论再生缘》中所引“北归端恐待来生”诗句相应，若改为“岭南”两字则索然无余味了。

总而言之，我们从这首诗之不见于《学术研究》及其发表时一再经过改易与掩饰，即可见陈先生晚年遭遇之沉痛实有非局外人所能想像于万一者。我对此诗的分析，完全师法陈先生《柳如是别传》的例范，决非有意地穿凿附会。他既然用剥蕉见心的方法笺释古人的诗，则他自己的诗也必须通过同样剥蕉见心的笺释才能完全了解，这个道理是极其明显的。事实上吴雨僧先生早已指出了这一点。吴先生在1959年抄录了陈先生好几首诗以后，曾加附记云：

> 诸诗借闲情以寓意，虽系娱乐事而寅恪之精神怀抱，悉全部明白写出，为后来作史及知人论世者告。至其记诵之渊博，用语之缩合，寄意之深远，又寅恪胜过他人处。

吴先生并举陈诗“桑下无情三宿了”句（原注：见《后汉书·襄楷传》及《东坡别黄州诗》）而特加解说云：

> 桑下三宿，佛徒所戒，此固人人知之，而宓读襄楷传乃知楷之言天象实指人事，盖当时滥刑多杀，士气郁湮，故致天变，襄楷等非方士，乃直谏之忠臣耳。要须久久细读方可尽得寅恪诗中之意。（见1959年7月29日吴宓《日记》，《陈寅恪先生编年事辑》，页157引。）

我们都知道，自1958年以来“大跃进”、“人民公社”政策所带来的灾害已开始泛滥，知识分子在“反右”之后已“士气郁湮”，彭德怀则于1959年7月“庐山会议”之前提出了七万言意见书，向毛泽东进行“直谏”。这样看来陈诗（“桑下无情三宿了，草间有命几时

休”）吴注实字字都有着落，而与当时的时事密切相应。陈先生晚年诗文都寄托遥深，必须依照吴先生“久久细读”的指示，才能获其正解。但经过这样一分析，《柳如是别传》这部“洋洋数十万言的著作”就不免要给有些人一记更为“响亮的耳光”了。这恐怕尤其出乎《学术研究》那位编者先生的意料之外吧！

海外谈陈先生的晚年遭遇其实并不是陈先生身后的事。早在1958年《论再生缘》一稿流传海外时即已开始了。这件事我自己是始作俑者，所以现在有必要在这里交代一下。

1958年的秋天，我偶然在美国麻省剑桥发现了《论再生缘》的油印本，是辗转由台北中央研究院传来的。读了之后，我个人在精神上、情感上都受到极大的震动，深觉这不是一篇普通的考证文字，因为字里行间到处跃动着作者的情感与生命。尤其是全文不仅充满了家国兴亡的感慨，而且随处附见他自己所写的诗篇。陈先生治佛教及文学史，最重视著作的体例。所以他解释《长恨歌》首先要说明“文体之关系”，读《洛阳伽蓝记》则发明僧徒“合本子注”的体裁，甚至他自撰《隋唐制度渊源略论稿》也特别声明其书体制是“微仿天竺佛教释经论之例”。所以《论再生缘》一文的特殊风格乃出于陈先生的自觉的选择。其目的便是为了使“家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻”。（《论再生缘》中语）我当时自信颇识作者用心，所以写了一篇《陈寅恪先生论再生缘书后》，发表在香港1958年12月号的《人生》杂志上。与此同时，我又与香港的友联出版社接洽，希望该社能把《论再生缘》正式排印出来，以飨海外读者。当时友联负责接洽者是已故友人胡欣平兄（即司马长风），但我不太清楚所借阅的“油印本”是否台北中央研究院所刊布，更不清楚有无版权问题。为了谨慎起见，我特别请友联在出版时不要提及我

的关系，只诡称在香港觅得即可。我并且请出版社不要把我的《书后》附载书末，以免攀附骥尾之嫌。所以友联出版社在《论再生缘》的《出版说明》中只说：

> 去年十二月，香港《人生》杂志刊有余英时先生所作《陈寅恪先生论再生缘书后》一文，得知陈先生在1954年写了《论再生缘》这部书。不过此书未见出版，余先生称系从友人处见到一种油印本，想是此书不得在大陆出版，就有人抄传到海外来了。嗣经本所多方托人物色此油印本，最近始如愿以偿；核其内容，与余文中所提各节均极符合，而写作章法和行文风格，与过去陈先生之著作亦毫无不同，因知这确是陈先生的手笔，并非赝品。

《论再生缘》出版后，在海外轰传一时，我的《书后》并曾为陈先生惹了一些麻烦。这是我很多年以后才知道的。据牟润孙先生《敬悼陈寅恪先生》一文所云：

> 我到香港后，陈先生曾托朋友带来几本《论再生缘》油印本，我读后，很明了他老人家的心情，感觉十分凄凉，一句没有讲。有人借给友联研究所一本，友联将它排印出来，有人作了篇序（也许是跋，记不清了），大发挥其中蕴义。后来听说，果然给他老人家招了祸。幸而有人替寅老解说，广东的红朝人员对他又正在优礼，没追究下去。（此文现已收入《谈陈寅恪》一书中）

牟先生此文所说“有人作了篇序（也许是跋）”便指的是我的那篇《书后》，不过他的口气显然是责怪我多事，因此也就不好意思指名道姓。他不知道其实借给友联油印本的人也是我。至于当时香港究竟有几册这样的油印本，则我一点也不清楚。最近读到大陆出版《寒柳堂集》中的《论再生缘》，其中有1964年陈先生所写的一篇《校补记后序》。《序》云：

> 《论再生缘》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。兹辑为一编，附载简末，亦可别行。至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。噫！所南心史，固非吴井之藏。孙盛阳秋，同是辽东之本。点佛弟之额粉，久已先干。裹王娘之脚条，长则更臭。知我罪我，请俟来世。

我读到“传播中外，议论纷纭”两句，才知道我的《书后》果然给陈先生招来麻烦。不过此“传播中外”一语的“中”字则与我无关，所指的是郭沫若。《编年事辑》1954年条云：

> 二月，《论再生缘》初稿完成。自出资油印若干册。后郭院长沫若撰文辨难，又作《校补记》。（页148）

郭沫若有《再生缘前十七卷的作者陈端生》一文发表在《光明日报》上（1961年5月4日），坚持端生之夫为范秋塘。今《校补记》中所驳“论者”诸端便是针对郭氏之文而发。最可注意的是《校补记后序》中“至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨”及

"所南心史"、"孙盛阳秋"等语。这说明陈先生"著作之初旨"并不仅在考证《再生缘》其书及其作者，而尤在借此以保存他的"心史"——即文中所抒的感叹和所附的诗篇。所以他坚持原文之旧，十年之后仍然一字不肯改易。《论再生缘》是1953年9月开始撰写的，同年同月他在《广州赠别蒋秉南七绝二首》之二中就已说道：

> 孙盛阳秋海外传，所南心史井中全。文章存佚关兴废，怀古伤今涕泗涟。

可见他自始即以《论再生缘》为他个人的"心史"，并有意使其稿流传海外。因此后来陈先生托人把油印本带到香港，决不是偶然的。陈先生《校补记后序》中"孙盛阳秋，同是辽东之本"一语则大有事在，不可视为一般性的用典。按《晋书》卷八十二《孙盛传》云：

> 晋阳秋词直而理正，咸称良史焉。既而桓温见之，怒谓盛子曰：枋头诚为失利，何至乃如尊君所说！若此史遂行，自是关君门户事。其子遽拜谢，谓请删改之。时盛年老还家，性方严有轨宪，虽子孙班白，而庭训愈峻。至此，诸子乃共号泣稽颡，请为百口切计。盛大怒，诸子遂尔改之。盛写两定本，寄于慕容儁。太元中，孝武帝博求异闻，始于辽东得之，以相考校，多有不同，书遂两存。

可见陈先生《论再生缘》初稿完成之后必曾直接受到政治压力，要他"删改"原文。但是陈先生则坚持"初旨"，"不复改易"。故所谓"孙盛阳秋，同是辽东之本"者，意即《论再生缘》一文只有"定

本”而无改本也。此文完成于 1954 年，但始终不能出版，则官方的意态不难窥见。不但此文无发表的机会，甚至陈先生的旧论文稿汇集重印也受到长期的阻挠。据《陈寅恪先生编年事辑》，这些论文集“虽已交付书局多年，但却迟迟不予出版。”1962 年早春，陶铸陪同胡乔木来拜访陈先生，曾谈起这件事。陈先生回忆说：

> 又谈起我的旧论文稿集起来重印事，我早已交给书局，迟迟还没有出版，因此我说“盖棺有期，出版无日”。他（按：指胡乔木）笑着说：“出版有期，盖棺尚远。”（据陈先生《第六次交代底稿》，《编年事辑》引。见页 159—160）

胡乔木说“出版有期”，其实仍是“无期”。从 1962 年春天到 1966 年“文化大革命”，中间足足有四五年的时间，论文集始终得不到出版的机会。（按：《历史研究》1962 年第 5 期页 179—180 曾预告陈先生《钱柳姻缘笺证》即将完稿，及《金明馆丛稿》在计划编辑中，当与胡乔木来访有关。但论文集始终没有印出来，其间必有阻力，以致胡乔木也帮不了忙。）陈先生的“晚年遭遇”如何，不难由此想像。《学术研究》的编者所谓：“党和政府对陈寅恪先生的工作和生活给予妥善的照顾”，其真相竟是如此。

我在《论再生缘书后》一文中曾指出陈先生考证《再生缘》具有两重意义：一是感怀身世，寓自伤之意，一则是感慨世变，抒发其对政治的深恶痛绝之情。所以文中附载各诗，合而观之，便是一代之史。但是二十四年之前（1958 年）我所能接触到的资料只有《论再生缘》一文，因此所得结论或者尚不足以完全使人信服。现在《柳如是别传》与《诗存》都已刊布，再加上蒋天枢先生的《编年事

辑》，陈先生晚年生活和心情大体已很清楚。这些新材料不但证实了海外人士长期以来的观察与推断，而且更提供了无数具体的事实，说明陈先生晚年是如何一直在不屈不挠地维护着文化与学术的尊严。

我们特别强调陈先生所维护的是文化与学术的尊严，这是因为他彻头彻尾是一位纯正的学人，从来没有任何实际政治方面的瓜葛，对于国共两党并无所偏倚。他在1951年所写的《旧史》诗云：

> 厌读前人旧史编，岛夷索虏总纷然。魏收沈约休相诮，同是生民在倒县（悬）。

这首诗是有感于国、共两党互以恶名相加而作。南朝沈约的《宋书》称北朝为"索虏"，北朝魏收的《魏书》则称南朝为"岛夷"，但双方都不顾人民是生活在倒悬之中，这首诗最可见陈先生就事论事，不取任何党派的立场。但是不可否认地，陈先生在1949年前后对国民党已十分失望，对共产党则似乎是在无可奈何之中采取一种观望的态度。他之所以终于没有离开大陆，其原因即在于此。

陈先生对国民政府失望也有一个发展的过程，大体是以抗战中期的政治腐化为起点。我在《论再生缘书后》一文中已引了陈先生从昆明到50年代初期的几首诗，说明他早已预料将出现一种"地变天荒"的结局。现在《诗存》中则有更多的材料可供参考。早在1940年他到重庆出席中央研究院会议，已有"看花愁近最高楼"的感叹。（《庚辰暮春重庆夜归作》，关于此句的解释，吴宓曾注曰："寅恪赴渝，出席中央研究院会议……已而蒋公宴请中央研究院到会诸先生。寅恪于座中初次见蒋公，深觉其人不足有为，有负厥职。故有此诗第六句"。见吴学昭《吴宓与陈寅恪》，北京，清华大学出版社，1992

年，页102。）1946年从伦敦回国以后，他所写的诗篇更是充满了悲观的气息。1949年正是陈先生所谓“地变天荒”的一年，因此现存己丑诸诗全是凭吊兴亡之作。其中《哀金源》一首七古写金圆券发行后所带来的社会惨状，真是一篇最生动、最写实的诗史。《哀金源》有云：

> 党家专政二十载，大厦一旦梁栋摧。乱源虽多主因一，民怨所致非兵灾。譬诸久病命未绝，双王符到火急催。金圆之符谁所画，临安书棚王佐才。（英时按：此诗责王云五最严。）

这一历史判断是很难动摇的。

但陈先生终不失诗人“温柔敦厚”之旨，他对国民党的失败依然不胜其惋惜。《己丑夏日》一律最足为例。诗云：

> 绿阴长夏亦何为，消得收枰败局棋。自我失之终可惜，使公至此早皆知。群儿只博今朝醉，故老空余后死悲。玉石昆冈同一烬，劫灰遗恨话当时。

诗中“自我失之”之“我”和“使公至此”之“公”都是指的同一人，也就是“看花愁近最高楼”的“高楼”。尤其值得注意的是同年所写的《青鸟》一诗：

> 青鸟传书海外来，玉箴千版费编裁。可怜汉主求仙意，只博胡僧话劫灰。无酱台城应有愧，未秋团扇已先哀。兴亡自古寻常事，如此兴亡得几回。

这首诗当写于1949年8月5日美国政府发表《白皮书》之后，因为“青鸟”从海外传来的便是这部轰动一时的《白皮书》。诗中“无酱”一典是责国民党将领或败或降，不堪一战。此典出于《魏书·岛夷萧衍传》：

> 衍每募人出战，素无号令，初或暂胜，后必奔背。（侯）景宣言曰：城中非无菜，但无酱耳，以戏侮之。

这是侯景围台城时之事，“酱”与“将”同音，“菜”亦音近兵卒之“卒”。（参看陈先生《书魏书萧衍传后》一文）所以合起来看，此诗颈联上句是说国民党打败仗固然只能自愧，下句则指责美国捐弃团扇于秋凉之前，未免不够味道。可见陈先生虽然在《哀金源》一诗中对抗战胜利后国民党失去民心之事不稍宽假，但他对国民党的失败却没有丝毫幸灾乐祸的意思；从他1949年所写的几首诗来看，他的心情毋宁是十分沉痛的。

陈先生《第七次交代底稿》中说：

> 当广州尚未解放时，伪中央研究院历史语言研究所所长傅斯年多次来电催往台湾。我坚决不去，至于香港，是英帝国主义殖民地。殖民地的生活是我平生所鄙视的，所以我也不去香港。愿留在国内。（引自《编年事辑》1949年条）

《第七次交代稿》是1967年12月写的，这时正是陈先生被红卫兵斗得死去活来之际。但陈先生当年不肯离开大陆则确非虚语。关于这一点，钱宾四师在他的《师友杂忆》的《香港新亚书院》一章中曾保

存了一项非常重要的事实。钱先生回忆他1949年在广州访陈先生不遇的情况如下：

> 又一日，余特去岭南大学访陈寅恪，询其此下之行止。适是日寅恪因事赴城，未获晤面，仅与其夫人小谈即别。后闻其夫人意欲避去台北，寅恪欲留粤，言辞争执，其夫人即一人独自去香港。幸有友人遇之九龙车站，坚邀其返。余闻此，乃知寅恪决意不离大陆，百忙中未再往访，遂与寅恪失此一面之缘。（钱穆《八十忆双亲·师友杂忆》合刊，台北，东大图书公司，1983年，页245）

据此可知陈先生当日留粤之意甚坚决，以致与陈夫人发生了严重的争执。这件事是陈先生晚年生活史上一个重要的转捩点，下面谈到《柳如是别传》时再进一步加以说明。现在我只想强调一点，即陈先生不肯离开大陆决不是出于任何政治动机。事实上，他在屡经乱离之后（陈先生1948年12月15日由北平飞南京途中曾有诗句云："临老三回值乱离，蔡威泪尽血犹垂"），早已厌倦逃难了。而且以1949年的形势来说，广州既不能守，台湾也未必足恃。傅斯年先生虽屡促陈先生去台北，但他本人早已抱"蹈海"的决心，并大书"归骨于田横之岛"以明志。陈先生则从来与国民党无关，他不肯再多一重播迁是完全可以理解的。陈先生当时对共产党的认识如何，今已无从知其详。我们最多只能说，他和许多知识分子一样，对即将成立的新政权大概抱着一种"与人为善"的心理。但他仍谨守一向奉行的原则，与政治保持着很远的距离。事实上他自始即是以"野老"自居的。他在《庚寅（1950年）春日答吴雨僧重庆书》一诗的结尾说：

千里报书唯一语，白头愁对柳条新。

“柳条新”乃暗示新政权，这可以下引诗句为证。《辛卯（1951 年）广州元夕用东坡韵》首二句云：

岭表春回欲雨天，新蒲细柳又争妍。

“柳条新”与“新蒲细柳”所指相同，典出杜甫《哀江头》。杜诗曰：

少陵野老吞声哭，春日潜行曲江曲。江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿？

明、清易代之际，遗民不忘故国者所撰诗文集即曾题名《新蒲绿》，而盛传一时（详见陈垣《清初僧诤记》）。所以“细柳新蒲”四字早已成为兴亡的代名词了。“新蒲细柳又争妍”自指当时许多忙于“靠拢”的知识分子而言，而陈先生本人则“白头愁对柳条新”，他是不屑于“争妍”的。又《辛卯广州端午》七绝云：

菖蒲似剑还生绿，艾叶如旗不闪红。唯有沈湘哀郢泪，弥天梅雨却相同。

这真是一首“欠斫头”的诗，任他菖蒲生绿，陈先生的艾叶就是不闪“红旗”。他只有屈大夫的哀泪和少陵野老的吞声。陈先生的态度竟表现得如此鲜明。

随着时间的推移，陈先生的心境也变得愈来愈沉重，这在他的诗篇中流露得极其显豁。1951 年他听说北京“琉璃厂书肆之业旧书者悉改新书”，曾有诗云：

迂叟当年感慨深，贞元醉汉托微吟。而今举国皆沉醉，何处千秋翰墨林。

迂叟即张之洞，因张以司马光自况也。（《王观堂先生輓词》中所谓“南皮太保方迂叟”）张之洞《咏海王村》尝有“曾闻醉汉称祥瑞，何况千秋翰墨林”之句，陈先生的感慨自然更深一层。北京琉璃厂旧书肆是明清以来的一个文化中心，然而竟不能见容于官方，则官方对中国传统文化的意态可以想见。陈先生的历史意识异常敏锐，由一叶之落即知秋之已至了。我从前在《论再生缘书后》中推测陈先生所谓“欲使《再生缘》再生”，其意实在于要保存中国文化，“而今举国皆沉醉，何处千秋翰墨林”这两句诗正好提供了具体的证据。

陈先生虽毕生与实际政治绝缘，但深知政治必影响及于文化。因此他为陈垣《明季滇黔佛教考》作序，即指出“宗教与政治虽不同物，而终不能无所关涉”之义。宗教如此，学术、思想、文学亦无不如此。因此他对于政治的评价，所持的终极标准完全在其能否容忍知识分子保有他们的“独立之精神，自由之思想”。（《清华大学王观堂先生纪念碑》）五十年代初的时局之所以自始即使他失望，其关键端在于此。试读《癸巳（1953 年）六月十六夜月食时广州苦热再次前韵》一律的前半段：

墨儒名法道阴阳，闭口休谈作哑羊。屯戌尚闻连浿水，文

章唯是颂陶唐。

浿水指朝鲜，此时朝鲜战争尚未结束（停战协定要到同年七月才签字），时势对知识分子的控制已加紧到了无法透气的地步。他们无论属于何家何派，都变成了闭口的"哑羊"，除了歌颂之外，再也不能发出别的声音了。1954 年《闻歌》一首说得尤其露骨：

江安淮晏海澄波，共唱梁州乐世歌。座客善讴君莫讶，主人端要和声多。

陈先生早已看清楚了当时政治之不容异见的本质，所以他在 1957 年所谓"鸣放"时期噤不发一言。《光明日报》1957 年 5 月 10 日曾有梁诚端的一篇访问记。其文云：

这几天的报纸，真个是大鸣大放，大概知名的学者、教授，无不发表了言论。怎么当代著名的历史家陈寅恪还未发表他的见解呢？我问过一位记者，他告诉我，这几年陈先生在广东很少发表意见。谁若问他对百家争鸣有什么意见，他只淡然地让你去看看他的门联。这使我很纳闷，为什么当代一家学者，独默默而不鸣？……我们来在小楼下，果然门上贴着一副对联：万竹竞鸣除旧岁，百花齐放听新莺。（原注：指广州京剧团名演员新谷莺。此从何广棪《陈寅恪先生遗诗述释》，页 90—91 转引。附载于《陈寅恪先生论文集补编》，台北，九思出版社，1977 年）

事实上陈先生对“鸣放”并不是没有见解。这个见解是写在1957年端午的一首七律中（《丁酉五日客广州作》）：

> 照影湘波又换妆，今年新样费裁量。声声梅雨鸣筝诉，（原注：王少伯诗“楼头小妇鸣筝坐”，白乐天诗“弦弦掩抑声声思，似诉平生不得志”。）阵阵荷风整鬓忙。好扮艾人牵傀儡，苦教蒲剑断锒铛。天涯节物鲥鱼美，莫负榴花醉一场。

可见他早看出所谓“鸣放”是毛泽东故意弄出来的新花样（毛是湖南人，故用“湘波”极为适切）。这个“阳谋”曾骗得许多“楼头小妇”的知识分子大吐苦水，而实际上他们不过扮演了一场艾人的傀儡戏而已。“苦教蒲剑断锒铛”句尤有深味：知识分子乃是蒲叶，岂能真的斩断锁链？“锒铛”又兼涵“入狱”之义，更暗示了“鸣放”的结局。

同年尚有《丁酉七夕》一诗。诗云：

> 万里重关莫问程，今生无分待他生。低垂粉颈言难尽，右袒香肩梦未成。原与汉皇聊戏约，那堪唐殿便要盟。天长地久绵绵恨，赢得临邛说玉京。

此诗初看辞旨奇诡，其实是为“反右”而作。“鸣放”之后紧接着便是“反右”。阴历七夕时，官方的“阳谋”早已公开化了。诗中“言难尽”即指当时所宣布的“知无不言，言无不尽；言者无罪，闻者足戒”的约定。“右袒”句则指“右派”知识分子的好梦破灭。十六字保证原是“戏约”，而知识分子竟然认真了起来，终于用他们的血泪

谱出了一曲新的《长恨歌》。陈先生平时绝口不言时事，然而他的诗篇却深刻而细致地反映了中国近几十年间所经历的世变。这些诗不仅是他所说的“所南心史”，并且客观上具有少陵“诗史”的意味。可惜陈夫人当年手抄他的诗稿三册竟已遗失，《寒柳堂集》中的《诗存》只不过是劫余的一点残灰而已。

1968年4月12日，“造反派”迫害陈先生时曾特别责令他解释《丁亥（1947年）春日清华园作》那首七律（见《编年事辑》，页169），原诗如下：

> 葱葱佳气古幽州，隔世重来泪不收。桃观已非前度树，藁街长是最高楼。名园北监仍多士，老父东城有独忧。惆怅念年眠食地，一春残梦上心头。

这首诗是陈先生在抗战胜利后初返清华园所作，主要是寄托一己的感慨。此诗词旨显白，并无严重的政治涵义，不知何以竟成为“批斗”的主要对象。诗中“藁街长是最高楼”是讥讽当时美国人在中国所处的优越地位，因为“藁街”是汉代长安“蛮夷邸”的所在地也。名园、北监则分指清华园与北京大学。大概此诗最成问题的是“老父东城有独忧”一语。迫害陈先生的人也许是要他交代为谁而“忧”以及所“忧”何事之类。其实陈先生自比为陈鸿祖《东城老父传》中的“老父”大体不外乎两点：一是传中所述“天下之人皆执兵”，即为当时国共内战而“忧”。另一层则是传中述“今北胡与京师杂处，娶妻生子，长安中少年有胡心”之事，换句话说，即以当时中国服饰风俗渐染西（美国）化为“忧”。（参考陈先生《读东城老父传》一文）这两点之中，陈先生对第二点尤其关心。《戊子（1948

年）三月二十五日清华寓园海棠下作》一诗便恰好可以为“老父独忧”作注脚：

> 北归默默向谁陈，一角园林独怆神。寻梦难忘前度事，种花留与后来人。江城地瘴怜孤艳，海国妆新效浅颦。（原注：李文饶谓凡花木之以海名者皆本从海外来也）剩取题诗记今日，繁枝虽好近残春。

可见他所忧的正是效颦海国新妆将使中国沦于“残春”的境地。所以这首诗实在与共产党并无关系，它所批评的毋宁倒是国民党统治下的社会状态。但是陈先生在1951年重新改定了此诗，题为《改旧句寄北》。其中最不同的是“藁街长是最高楼”的“长”字改为“翻”字，“名园北监仍多士”的“仍”字改为“空”字，“老父东城有独忧”的“有”字改为“剩”字。这一改却是非同小可，大大加重了原诗的砝码。当时大陆对苏联是采取“一面倒”的政策，所以不仅“藁街翻是最高楼”，而东城老父也只“剩”下“独忧”了。知识分子既然只有“闭口作哑羊”的份，那么清华、北大的教授们岂不都是名存实亡了吗？把《改旧句寄北》与原诗加以对照，则当时情景在陈先生内心深处究竟何似就完全不需要再加说明了。

1949年以后，许多知识分子为了求生存，竟完全置廉耻气节于不顾，而一味服从于新政权。陈先生对这种现象最看不惯。他有《男旦》一诗，说得最好：

> 改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。

“改造”两字正是指当时所谓“思想改造”而言，知识分子接受了这种“改造”之后便只有在戏台上表演“妾妇之道”了。陈先生的看法和他的清华旧同事雷海宗先生完全一致。雷先生在“鸣放”时期曾说过，1949 年以后中国知识分子“一般地是一言不发的，或者只能希望他们发一套假言”。（见翦伯赞《历史问题论丛》，人民出版社，1962 年，页 12 所引）不过陈先生的诗没有流传，所以幸免于祸，而雷先生的公开言论却给他带来了一顶“右派分子”的帽子，至死都没有摘掉。

陈先生评论人物十分平恕，并不取理学家的深刻严酷。他写《柳如是别传》，一大部分也是为钱牧斋洗冤的。他一方面指出牧斋具有“热中怯懦”的个性（见下册，页 835），但另一方面则运用大量的史料来证明钱牧斋在入清以后基本上是“复明运动”的主要人物。又如侯朝宗等人之应举，后世论者曾予以严厉的斥责。陈先生则指出其中实有不得已的苦衷：

> 盖建州入关之初，凡世家子弟著声庠序之人，若不应乡举，即为反清之一种表示，累及家族，或致身命之危险。……后世未解当日情势，往往作过酷之批评，殊非公允之论也。（《柳如是别传》下册，页 1118—1119）

可见陈先生“尊崇气节”（见《赠蒋秉南序》）绝非强人之所难，他不过是希望读书人能保住起码的道德标准而已。但是如果一个人连这一道最后防线都守不住，那么他就无法博得陈先生的同情了。儿子斗争父亲、学生清算老师，这都超出了最后的道德防线。1952 年陈先生有《吕步舒》七绝一首，值得注意：

证羊见惯借耝奇，生父犹然况本师。不识董文因痛诋，时贤应笑步舒痴。

吕步舒是董仲舒的弟子，读董氏推说灾异的文字而不知为师书，诋为“大愚”（见《汉书·董仲舒传》）。但是陈先生的“时贤”则正因为知道是自己老师的作品才大施“批判”，因此自然不免要看不起吕步舒了。这首诗寓庄于谐，写得十分沉痛，当属有感而发，可惜今天已无从深究了。“证羊”出于《论语·子路》篇，是大家都知道的典故。“借耝”一词则诗人比较少用，其实也不算僻典。贾谊《陈政事疏》有云：

商君遗礼义，弃仁恩，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。故秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。借父耰鉏，虑有德色；母取箕帚，立而谇语。（见《汉书·贾谊传》）

颜师古注“借父耰鉏”云：

言以耰及鉏借与其父，而容色自矜为恩德也。

1952 年正符合贾《疏》“行之二岁，秦俗日败”的时间，可见陈先生是有意通过“借耝”的故实来指斥时政。所以此诗一方面虽深斥知识分子的卖师求荣，但另一方而则点出这种败德伤义的根源所在。陈先生虽在愤怒之余仍不失其温柔敦厚的诗人本色。

“改男造女”是当时中国知识分子的一般命运，陈先生自然也曾在这一命运的笼罩之下，但是他却始终保持了读书人的节操。1952

年《偶观十三妹新剧戏作》之第一首云：

> 涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁成姹女。满堂观众笑且怜，黄花一枝秋带雨。

“衰翁”自是借剧中人物以自喻，可见他确曾有被人“改成姹女”的危险。“黄花”句则明显地表示要保持晚节的芬芳。在1953年所写《咏黄藤手杖》五古中，他以更坚决的口吻自誓道：

> 陈君有短策，日夕不可少。登床始释手，重把天已晓。……摩挲劲节间，烦忧为一扫。无何目失明，更视若至宝。擿埴便冥行，幸免两边倒。（补注：“两边倒”原作“一边倒”，乃讽刺中共向苏联“一面倒”的政策，此是讳改。1993年《陈寅恪诗集》本已改正，见页83。）残废十年身，崎岖万里道。长物皆弃捐，唯此尚完好。支撑衰病躯，不作蒜头捣。……独倚一枝藤，茫茫任苍昊。

此诗有序云：

> 十五年前客云南蒙自，得黄藤手杖一枝，友人刻铭其上曰：“陈君之策，以正衺失。”（英时按：“衺”即“邪”字，“失”是“倾斜”之意。）因赋此诗，时癸巳仲冬也。

今按：唐代南诏所产赤藤杖（亦称红藤或朱藤）极为有名，屡见于韩愈、张籍、白居易诸家的吟咏之中，而香山一集中尤屡见。白氏

"三谣"之一的《朱藤谣》云：

> 朱藤朱藤，温如红玉，直如朱绳。自我得尔以为杖，大有裨于股肱。前年左迁，东南万里。交游别我于国门，亲友送我于浐水……惟此朱藤，实随我来。瘴疠之乡，无人之地，扶卫衰病，驱呵魑魅。吾独一身，赖尔为二……虽有佳子弟良友朋，扶危助蹇，不如朱藤……

陈先生是否真有一枝云南黄藤杖，抑因读古人之作而逞驰其文学上的想像，在此都无关重要。总之，他用黄藤杖来比喻自已的"劲节"，则是毫无可疑的。

陈先生在1964年《赠蒋秉南序》中说：

> 默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托末契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐、存乎遐想而已。

这一段话同时反映了陈先生晚年心境的两个方面：在消极方面，他不肯"侮食自矜，曲学阿世"。此处"未尝侮食自矜"一语最值得注意，是表示决不为求食之故而向政治权威低头。此语的最初出处是《文选》王元长《三月三日曲水诗序》中之"侮食来王"。李善注引《汉书·匈奴传》："壮者食肥美，老者食其余，贵壮、贱老弱也。"但是陈先生引用此典则是从钱牧斋《西湖杂感序》（见钱曾《牧斋有学集诗注》卷三）转手而来。钱序中有"侮食相矜"一语，是牧斋用

来“骂当日降清之老汉奸辈”。（见《柳如是别传》下册，页1023）陈先生则借此以表明他决不在学术上向政治屈服之意。陈先生说：

> 解释古典故实，自当引用最初出处，然最初出处，实不足以尽之，更须引其他非最初，而有关者，以补足之，始能通解作者遣辞用意之妙。（《柳如是别传》上册，页11）

读陈先生晚年的诗文必须严守他自己所规定的方法论，然后始能得其确解。

在积极方面，陈先生所向往的则是仿效隋代王通的河汾讲学，守先待后以延续民族文化的一线命脉。然而他深知这不过是梦想面已。他在《壬寅（1962年）小雪夜病榻作》中也说：

> 疏属汾南何等事，衰残无命敢追攀。

所以陈先生对现实的批判其基本观点彻头彻尾是文化的，而不是政治的。

蒋天枢先生说陈先生“对于历史文化，爱护之若性命”。（《编年事辑》，页175）这是完全不错的。但是陈先生的文化观点在他整个晚年阶段不但得不到同情，面且恰成为攻击和嘲笑的对象。他在1954年所写的《无题》诗云：

> 世人欲杀一轩渠，弄墨然脂作计疏。猧子吠声情可悯，狙公赋芧意何居。早宗小雅能谈梦，未见名山便著书。回首卅年题尾在，处身夷惠泣枯鱼。

这时已经有不少官方的“哈巴狗”（即诗中“猧子”，见原注）向陈先生狂吠。这也许和他拒绝出任科学院历史研究第二所所长有关。后来他在《第一次交代稿》中说：

> 1954年春，中央特派人叫我去北京担任科学院第二研究所所长，我贪恋广州暖和，又从来怕做行政领导工作，荐陈垣代我。李四光我在广西教书时和他很熟，1954年中央要我担任历史二所时，他特地写信来劝我去。我没有听他的话，自悔负良友。北京的朋友周培源、张奚若都是清华老同事，因公来广州时，都来看我，也劝过我。（《编年事辑》，页147）

陈先生从前一直在中央研究院历史语言研究所担任着第一组（历史）主任的名义，但这时竟不肯就所长之职。难怪这件事最后终于成为他的罪名之一了。陈先生深知当时的政策是“朝三暮四”的（即诗中“狙公赋芧意何居”），所以1959年与周扬谈话也特别指责这种“前后矛盾”的作风。（见第二节所引）他当然不肯任人涂脂抹粉把他这位“衰翁”改扮成“姹女”。此诗末句原注云：

> 昔年跋春在翁有感诗云：处身于不夷不惠之间。

事实上陈先生《俞曲园先生病中呓语跋》的原文说：

> 吾徒今日处身于不夷不惠之间，托命于非驴非马之国。

他故意引用上半句，是仿唐人“歇后体”的办法。（参看《读东城老

父传》）在一个“非驴非马”的国度里，他当然会被世人目为非类了。这种“世人欲杀”的感觉在他晚年的诗中尤其显得深切。1961年他说：

留命任教加白眼。（《辛丑七月雨僧老友自重庆来广州承询近况赋此答之》）

1962年也有句云：

剩有文章供笑骂。（《壬寅小雪夜病榻作》）

甲辰（1964）元旦则写道：

闭户高眠辞贺客，任他嗤笑任他嗔。

这些诗句充分地说明了陈先生晚年的精神痛苦所达到的深度。本文完全不谈陈先生在“文革”以后的悲惨遭遇，尽管“涕泣对牛衣，卌载都成肠断史；废残难豹隐，九泉稍待眼枯人”的联语（这是预挽陈夫人而作）令人不忍卒读，尽管“我现在譬如在死囚牢”的绝命语令人不忍卒闻。（见《编年事辑》，页171）“文革”是一个普遍性的大灾难，而且比陈先生遭遇更惨的也还大有人在。本文要说明的是：即使在“文革”发生以前，当时的政治空气已压得陈先生无法喘息了。

最后让我们简略地讨论一下《柳如是别传》这部大书在陈先生晚年生命史上的意义。陈先生在1961年赠吴雨僧先生的诗中有“著书

唯剩颂红妆”之句，并自注云：

> 近八年来草《论再生缘》及《钱柳因缘释证》等文凡数十万言。

我们当然禁不住要奇怪：陈先生为什么晚年只“颂红妆”呢？吴雨僧先生曾指出：

> 寅恪之研究“红妆”之身世与著作，盖借以察出当时政治（夷夏）道德（气节）之真实情况，盖有深意存焉。绝非消闲风趣之行动也。（1961 年 9 月 1 日吴宓《日记》，见《编年事辑》，页 165）

吴先生的话自是“知言”，所谓“深意”当然是指与现实有关。陈先生在《柳如是别传》的《稿竟说偈》中，承认这是一部包含了“怒骂嬉笑”的作品。因此他之仅“颂红妆”即是骂当世读书人都已成了戏台上的“男旦”。不但旧传花蕊夫人有“二十万人皆解甲，更无一个是男儿”之诗（参看郎瑛《七修类稿》卷三四《诗文类考论》），而且明、清易代之际讥讽士大夫失节者也常有“座中若个是男儿”或“今日衣冠愧女儿”等句。（参看《续甬上耆旧诗》卷六二《朱钦诗注引僧澹归诗》及卷六三《全吾麒和诗》）陈先生《戏题河东君小影诗》第三首有云：“衰残敢议千秋事，剩咏崔徽画里真。”（《柳如是别传》中册，页 447）盖亦所以曲达“今日衣冠愧女儿”之意。而另一方面，陈先生所颂之红妆如柳如是却反而“有烈丈夫风”（同上，页 600 引徐轨语）。钱牧斋之终能悬崖勒马实受河东君的影响。所以陈先生《题牧斋初学集》一诗有“谁使英雄休入彀”之句，并特加注

语云：

> 明南都倾覆，牧斋随例北迁，河东君独留金陵。未几牧斋南归。然则河东君之志可以推知也。

陈先生晚年歌颂“红妆”，尤其对柳如是倾倒备至，实已远远超出了理智判断的范围。他的《柳如是别传》（初名《钱柳因缘诗释证稿》）是1954年开始属稿的，至1964年初稿完成。在这一段期间，他开始用“金明馆”的名号。（《金明馆丛稿》早在1962年以前即已送交书局）1965年他开始写自传性的文字，又定名为《寒柳堂记梦未定稿》。现代一般人对馆堂斋室之类的名称似乎已失去了应有的敏感，因此陈先生的“金明馆”、“寒柳堂”究竟何所取义，也就引不起读者的深切注意了。事实上，金明、寒柳同取自柳如是《金明池咏寒柳》一词，是陈先生对河东君特致倾慕的一种明确表示。但是这种倾慕绝不可能出于纯理智的决定。陈先生毕生寝馈古籍，岂能在理智上判定柳如是是中国史上惟一值得他崇拜的作者，因而必须以“金明”号其馆、“寒柳”名其堂？所以陈先生之倾服河东君只有从心理与情感方面去寻求解释。

这里我们必须一提当年（1949年）陈先生不肯离开大陆而陈夫人坚欲去台北的往事。陈先生事后必然深服陈夫人在这件大事上判断比他正确。1951年他有《题与晓莹结婚廿三年纪念日合影时辛卯秋寄寓广州也》：

> 短檐高屋总违时，相逐南飞绕一枝。照面共惊三世改，齐眉微惜十年迟。买山巢许宁能隐，浮海宣尼未易师。赖得黄花

慰愁寂，秋来犹作艳阳姿。

此诗特别提到孔子“乘桴浮于海”之语正指两年前的旧事。“未易师”者，是不能也，非不为也。而结尾两句则以黄花晚节互相期勉。1955年陈夫人《和寅恪乙未中秋见赠次原韵》七律中有“天涯去驻总优游”、“不挂风帆万里流”之句，则转而慰解陈先生。其意盖谓浮海之事既未成，不如从此随遇而安，“去”或“驻”皆不妨以“优游”的态度出之也。

陈先生1949年不师宣尼之浮海，除了前面所说的意态消沉和避秦无地之外，也由于他对新政权下的生活完全缺乏了解。但是一年之后他已领略到其中滋味了。《庚寅（1950年）广州七夕》诗云：

> 岭树遮楼暗碧宵，柳州今夕倍无憀。金瓯已缺云边月，银汉犹通海上潮。领略新凉惊骨透，流传故事总魂销。人间自误佳期了，更有佳期莫怨遥。

陈先生《诗存》颇多“七夕”之诗，所咏无不涉及世事，但有时辞旨较隐晦，不易遽解。前引《丁酉七夕》咏“反右”及此首则脉络分明。至于他所领略的是何种透骨的“新凉”，而当时流传的又是哪一类惊心动魄的“故事”，读者自可想像得之。此外如海上潮通、佳期自误等语也都有所指，值得细细玩味。

陈先生当年不肯浮海，也并非完全由于失算。事实上，朝鲜战争爆发，终于导致台湾与大陆的长期分立是任何人事先都无法估计得到的。在陈先生撰写《柳如是别传》期间，这种分立局势已完全明朗化了。他回顾当时未曾早谋脱身，不但不胜其感慨而且更不免愧

对陈夫人的胆识。《柳如是别传》一书中便充满了这种复杂的情感。此书在事实的层面所研究的是钱柳姻缘及复明运动。在这个层面上，陈先生的考证解决了无数复杂面深微的问题，在史学上有重大的突破。但是在意义层面上，此书却绝不仅限于三百余年前的明清旧闻，而处处结合着当前的“兴亡遗恨”，尤其是他个人的身世之感。古典今情融化为一，这原是陈先生一贯的学术精神。1963 年此书初稿草成时陈先生曾感赋二律，其第二首结语曰：

明清痛史新兼旧，好事何人共讨论。

他自己已点明了书中兴亡的两重性。试问明清痛史是三百余年前的旧事，尚何“新”之可言乎？

《柳如是别传》不仅直接关系“江左兴亡”（陈先生有诗句曰：“兴亡江左自关情”，古典今情跃然纸上，见《别传》上册，页288），而且还间接涉及台湾问题的远源，所以处处都不免引起陈先生的切身感慨。兹略引其中最显著者数事以见其悼古悯今之情于一斑。陈先生在讨论明清争东北一隅之后，忽发感叹说：

噫！三百五十年间，明清国祚俱斩，辽海之事变愈奇，长安棋局未终，樵者之斧柯早烂矣。（下册，页 982）

“辽海之事变愈奇”即指韩战后的新局面，这是他当初所意想不到的历史发展。“长安棋局未终”一语尤可玩味，这显然和他在 1948 年“消得收枰败局棋”的判断大有出入了。

在讨论郑成功据台湾的问题时，他有一段话说得十分露骨：

> 郑氏父子之兴起，非仅由武力，而经济方面，即当时中国与外洋通商贸易之关系有以致之。明南部倾覆，延平一系犹能继续朱氏之残余，几达四十年之久，绝非偶然。自飞黄大木父子之后，闽海东南之地，至今三百余年，虽累经人事之迁易，然实以一隅系全国之轻重。治史之君子，溯源追始，究世变之所由，不可不于此点注意及之也。（中册，页727）

这里所说的当然不仅是历史上的台湾，因为他明言“闽海东南之地，至今……实以一隅系全国之轻重”。而且由于这一隅之地已成为国际经济系统中的一环，问题就变得更为复杂了。

尤其值得注意的是陈先生论钱、柳两人当时对台湾政权的态度有冷热之不同。其言曰：

> 牧斋以为延平既以台湾为根据地，则更无恢复中原之希望，所以辛丑遁除，遂自白茆港移居城内旧宅也。然河东君仍留居芙蓉庄，直至牧斋将死前始入城者，殆以为明室复兴尚有希望，海上交通犹有可能。较之牧斋之心灰意冷，大有区别。钱柳二人之性格不同，即此一端，足以窥见矣。……（牧斋）有“遂人每道君休矣，顾影还呼汝谓何”一联。意谓时人尽知牧斋以为明室复兴，实已绝望，而河东君尚不如是之颓唐。……斯乃投笔一集之总结，愈觉可哀也。（下册，页1183）

其实柳如是留居芙蓉庄是否有政治涵义，殊难证实。陈先生下一“殆”字，即见其为推测之辞。但是我们把这一段话和1949年陈氏夫妇因去留问题发生严重争执的往事加以对照，则颇觉古典与今事

之间若合符节。陈先生已“心灰意冷”，所以不想再浮海，而陈夫人则“尚不如是之颓唐”，所以当时仍坚持要去台湾。这是我们了解《柳如是别传》的弦外之音的关键所在。(陈先生又说：“河东君及牧斋之性格，一诙谐勇敢，一迟疑怯懦。”下册，页865。疑亦别有所指，而“迟疑”两字尤值得玩味。）掌握了这一关键，我们才能更深一层地了解陈先生晚年著书何以只颂“红妆”，又何以特别对柳如是如此低头膜拜，甚至把他毕生的论文都结集在“金明”与“寒柳”的名称之下了。说得更明白一点，他是借柳如是来赞礼陈夫人啊！

但是陈先生始终与现实政治无直接关系，他毕生所关切的只是他反复强调的“独立之精神”和“自由之思想”。他不能长期忍受“闭口休谈作哑羊”的生活。所以晚年最使他低回不能自已的乃是从前与友人自由商讨学术的一段旧生活。他之所以特有感于河东君金明池《咏寒柳》一词，其故实在于是。《咏寒柳》全篇都表现出对旧时交游的忆念与感伤，但其中最能触动陈先生的情绪者则是“春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许”一段话。他是这样解释这几句词的：

> 昔时读河东君此词下阕“春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许。”诸句，深赏其语意之新，情感之挚。……近……始恍然悟河东君之意，乃谓当昔年与几社胜流交好之时，陈宋李诸人为己身所作春闺风雨之艳词，遂成今日飘零秋柳之预兆。故“暗伤如许”也。……“酿成”者，事理所必致之意。实悲剧中主人翁结局之原则。古代希腊亚力斯多德论悲剧，近年海宁王国维论《红楼梦》，皆略同此旨。(上册，页340)

以前他读《再生缘》弹词时，最受感动的是其中“岂是蚤为今日谶”一语，意谓中国之“地变天荒”早有先兆。现在他解《寒柳》词中“酿成”两字，着眼点依然在此。在他看来，他个人的结局固是一悲剧，而中国之终于沦为“举国皆沉醉”（其实更正确地说，是“举国皆狂”）更是人间一最大的悲剧。陈先生在研究明清这一段旧痛之际，他自己所亲历的兴亡新痛时时袭上心头、流于笔底，那是毫无可疑的。但陈先生治史的目的在于“通古今之变”，并“在历史上寻求历史的教训”，他决不是用过去来影射现在。不过我们可以总结地说，凡是他感慨最深之处大概都是古典今事适相通贯的所在，也是历史最能够提供教训的地方。明清的兴亡和当代的兴亡在许多方面都不能相提并论，这一点陈先生当然是完全了解的。但是一个政权或社会秩序的全面崩溃，终不能出乎客观因素与主观因素两大范围，也就是中国传统史学上所谓“天”与“人”的问题。在这一方面，古今的兴亡则未尝不能比观。陈先生论明亡有云：

> 呜呼！建州入关，明之忠臣烈士，杀身殉国者多矣。甚至北里名媛，南曲才娃，亦有心悬海外之云，（原注：指延平王。）目断月中之树，（原注：指永历帝。）预闻复楚亡秦之事者。然终无救于明室之覆灭，岂天意之难回，抑人谋之不臧耶？君子曰，非天也，人也！（下册，页1119—1120）

“非天也，人也！”这一断语令人读来有笔力千钧之感。其言似远而其指实近，由此可见陈先生决不是一个历史决定论者。

最后，让我引用《柳如是别传》的《稿竟说偈》来结束这篇文字。今本《别传》之末作者合掌说偈曰：

> 刺刺不休，沾沾自喜。忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死。繁琐冗长，见笑君子。失明膑足，尚未聋哑。得成此书，乃天所假。卧榻沉思，然脂暝写。痛哭古人，留赠来者。

此偈最可注意者是“述事言情，悯生悲死”两语。作者等于明白地告诉我们，《柳如是别传》在情感的层面上不但兼有古今，而且毋宁是“厚今薄古”的。不用说，他“悯”三百年后的生者必然多于“悲”三百年前的死者；“悲死”其实只是“悯生”的延长。

但是《稿竟说偈》还有一本，是陈夫人手抄而保存在《陈寅恪先生编年事辑》中的。其文如下：

> 奇女气销，三百载下。孰发幽光，陈最良也。嗟陈教授，越教越哑。丽香闹学，皋比决舍。无事转忙，然脂暝写。成卅万言，如瓶水泻。怒骂嬉笑，亦俚亦雅，非旧非新，童牛角马。刻意伤春，贮泪盈把。痛哭古人，留赠来者。（页163—164）

这篇偈语颇透露出陈先生晚年遭遇的一些真相，《牡丹亭》中的陈教授，禁不起丽香闹学，失去了说话的自由，只有把满腔幽愤都寄托在文字之中。然而这种情感当时是不许流露的。“刻意伤春，贮泪盈把。”他也失去了公开痛哭的自由。他在1958年康南海百岁生日献词中写道：“玉溪满贮伤春泪，未肯明流且暗吞。”对陈寅恪先生晚年心境的刻画再也找不到比这两句诗更恰当的了。

1982年12月28日于美国康州之橘乡，
上距陈先生逝世已十有三年矣

陈寅恪与儒学实践

陈寅恪（1890—1969 年）自始至终是一位专业史学家。他在史学研究的领域内，先后经历过三次重要的发展阶段，充分表现出他的原创力的异常丰富。但这不是本文的主旨所在，姑不深论。本文讨论他和儒家传统的关系，涉及他的史学著作之处，也以此为限。

首先我要作三点澄清：第一，陈寅恪既未自称儒家，也没有企图建立现代儒学的新系统。他的儒学观仅散见于诗文议论之中，是否能清理出一个整齐的系统，也大成问题。我在这篇文字中，更无意作这种系统化的整理。第二，他从未正式参加过任何倡导儒学的运动。由于和梅光迪、吴宓等人的私交，以及思想倾向的接近，他早年对于“学衡派”的基本立场是相当同情的。但是他在《学衡》上先后仅发表过两篇短文（《与妹书》、《与刘叔雅教授论国文考试题》）和一首长诗（《王观堂先生挽词》）；他并未参加“学衡派”的“人文主义”运动（参看吴学昭《吴宓与陈寅恪》，1992 年，页 29）。第三，他也从未以儒学史的专家自居。从他的各种论著中，我们可以断定他对儒家原始经典和后代的诠释都是相当熟悉的，其例不胜枚举。所以他常常说的“不敢治经”或“不敢读三代两汉之书”之类的话，是决不可信的谦词。但是在他有关中国哲学史或宗教史的重要论

文之中，道家和佛教的分量确是远超过儒学。例如有关佛、道的，我们可以随手便举出《禅宗六祖传法偈之分析》、《支愍度学说考》、《天师道与滨海地域之关系》、《武曌与佛教》、《逍遥游向郭义及支遁义探源》、《陶渊明之思想与清谈之关系》等名篇，流传与影响都十分广远。相形之下，他在儒学史方面的研究，则只发表了1951年所写的《论韩愈》（刊于《历史研究》，第二期，1954年5月）一篇论文。而且由于时代关系，此文几乎没有引起学术界的注意。

从以上三点来说，陈寅恪在20世纪的中国儒学史上并不占任何特殊的地位。但是孔子早说过："始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。"（《论语·公冶长》）又说："有德者必有言，有言者不必有德。"（《宪问》）这是儒学最显著的特色，即以精神价值的重要性在生活中的实践而不在理论上的思辨。两千多年来，儒学内部关于知行问题虽有种种争论，而此一精义始终未失。1919至1921年间，曾与陈寅恪数度畅谈的白璧德（Irving Babbitt）是"学衡派"的精神导师。他仅从《四书》的译本中，便察觉到孔子倡导的主要是"身教"（exemplification），其具体的成就是造成一个个值得敬仰和效法的人格，因此和柏拉图之注重抽象的道德理念大异其趣（见*Democracy and Leadership*，页261、308—309）。如果从"听其言而观其行"的角度来看，那么陈寅恪的儒家资格是无比卓越的。用传统儒家的语言说，他"信道之笃、守道之严"在同辈的学人之中，昭乎确乎可当"未之或先"四个字。

要想深入认识这一层，我必须追溯到他的家世教养。我近来反复研读他的《寒柳堂记梦未定稿》的残稿，才恍然明白他晚年最后一部书为什么是写他的家世和自叙。表面上他自称其书以司马光《涑水记闻》和陆游《老学庵笔记》为楷模，好像只是为了保存清末世变

的一些真实掌故。其实这不过是一部分的，然而并非最重要的动机。孟子说："晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史；孔子曰：其义则丘窃取之矣。"（《孟子·离娄下》）陈寅恪的史学著作，特别是重要的专著，都有事、文、义三个层次，而尤以他自己"窃取之义"最为重要。但是我必须立刻补充一句，他不是一成不变地遵守着这个儒家史学的传统，而是更新了、也扩大了"义"的内涵。这一点不在本文范围之内，姑止于此。那么《寒柳堂记梦》的"义"究竟何在？最扼要地说，在于指出他晚年志节的家世渊源。让我引他自己的话来说明这一点。他说：

> 抑更有可附言者，寅恪幼时读《中庸》至"衣锦尚絅，恶其文之著也"一节，即铭刻于胸臆。父执姻亲多为当时胜流，但不敢冒昧谒见。偶以机缘，得接其丰采，聆其言论，默而识之，但终有限度。……至寒家在清季数十年间……先祖仅中乙科……其仕清朝，不甚通显……年过六十，始得巡抚湖南小省。在位不逾三载，竟获严谴。先君虽中甲科，不数月即告终养。戊戌政变，一并革职。后虽复官，迄清之末，未尝一出。然以吏能廉洁及气节文章颇负重名于当代。清季各省初设提学使。……拟定先君为湖南提学使，是时熊秉三丈希龄适在京师，闻其事，即告当局谓先君必不受职。……又清帝逊位后，陈公宝琛任师傅，欲引先君相佐，先君辞以不能操京语。（《寒柳堂集》，页167—168）

《记梦》残稿之末又云：

> 先祖先君革职，归寓南昌，不久，先祖逝世，先君移居金陵，以诗歌自遣。……未几袁世凯入军机……知先君挚友署直隶布政使毛实君丈（庆蕃），署保定府知府罗顺循丈（正钧）及吴长庆提督子彦复丈（保初）……皆令电邀先君北游。先君复电谓与故旧聚谈，固所乐为，但绝不入帝城。非先得三君誓言，决不启行。（同上，页182）

这两段残稿不但说出了他的儒家教育的来源，而且也透露出他写《记梦》的深层动机。析而论之，可得三点。第一，他幼年读《中庸》，对其中某些儒家的价值观念便已“铭刻于胸臆”，因而规范着他的社会行为。可见传统的儒家教育自有其潜移默化之功，并不必然全流入无意义的记诵一途。第二，儒家价值之所以能在他的心中生根，自然得力于其祖父和父亲的“身教”。他的祖父的“吏能廉洁”和父亲的“气节文章”都是活生生的人格示范，足以和他所读的儒家经典互相印证。但陈寅恪一生未入仕途，故父亲的“气节文章”对他发挥了更深刻的示范作用。第三，正因如此，他在这两段残稿中竟一而再、再而三地表彰他父亲的“气节”，即在戊戌被革职以后，再也不肯接受清廷的官职。尤其是记袁世凯托其父的挚友电邀劝驾的一次，他用斩钉截铁的口气说他的父亲“绝不入帝城”。陈寅恪在1953年不理会许多朋友和学生的一再敦促，坚决拒绝出任北京科学院中古史研究所所长的职位。这是他晚年生命史上必须特笔大书的第一大事。这件事虽然早有传闻，但在第一手史料未出现之前，我们究竟不知其详。所以十余年前我读《寒柳堂记梦》，对陈三立“绝不入帝城”的描述，并未留下深刻的印象。但有关此事的基本档案现在已经面世，而事件本身的轮廓也已大致清楚了（后详），我们重读《记

梦》残文便不能不发生一种敏感，即陈寅恪有意借《记梦》昭告后世，他自己的拒不北返是继承了他父亲“绝不入帝城”的“气节”。他平生所实践的精神价值，基本上得力于家传的儒学教养，在这里得到了确实的印证。

据俞大维说，陈寅恪早年对十三经大部分能背诵。他特别重视《礼记》中的精粹篇章，如《大学》、《中庸》、《礼运》、《坊记》等；他认为这些作品置之世界著作之林也属最上乘，所以应该是中国知识人都能熟读成诵的（见《怀念陈寅恪先生》，收在《陈寅恪先生论文集》上册卷首，台北，九思出版社，1977年，页14）。以俞大维对陈寅恪的关系而言，这番话决无半分夸张。他的文字中流露出他可不假思索，随时随地举儒家格言，与自己的生活经验相印证。试看下面这一段《记梦》中的话：

> 《小戴记·曲礼》曰：“医不三世，不服其药。”先曾祖至先君，实为三世。然则寅恪不敢以中医治人病，岂不异哉？孟子曰：“君子之泽，五世而斩。”长女流求，虽业医，但所学者为西医。是孟子之言信矣。（《寒柳堂集》，页168）

这决不是一般所谓“掉书袋”。《记梦》是他晚年“失明膑足”以后的口述之作，由助手整理成文。可见这些儒家经典在他胸中已熟极而流，故能张口即出。但这不仅是背诵而已，儒家若干中心价值实早已和他的精神生命融为一体。这是朱熹所说的“沦肌浃髓”、“切己体验”，较之现代社会学家所谓“内化”更为深切而允洽。

早年特殊的儒家教育决定了陈寅恪的价值取向；他一生立身处世的基本规范和精神动力都渊源于此。但价值的规范与动力决不可和

价值的经验内容混为一谈。陈寅恪的价值规范与动力诚然是由儒家传统提供的，然而他没有，而且也不可能，原封不动地接受传统儒家价值的经验内容。在《王观堂先生挽词序》中，他曾用《白虎通》的“三纲六纪”来界说“中国文化”；但同时却又下一转语曰：“其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。”（《寒柳堂集·寅恪先生诗存》，页 6）这一转语立刻便显示出他心中的“纲纪”已非儒家相传之旧物，而是通过柏拉图的 Idea 化成超越时空的抽象理境了。我们都知道，陈寅恪早年曾习古希腊文，读过原本哲学、史诗、戏剧等。1919 年他在美国哈佛大学习梵文时，曾对西方古典文化和中国传统文化的异同优劣，作过下面的对比。据吴宓《日记》是年 12 月 14 日条所载，他说：

> 中国之哲学美术，远不如希腊。不特科学为逊泰西也。但中国古人，素擅长政治及实践伦理学，与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失，观察过明，而乏精深远大之思。……而救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之。不自伤其愚陋，皆由偏重实用积习未改之故。此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商营业之长技，可得其用。而中国人当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。（引自吴学昭《吴宓与陈寅恪》，北京，清华大学出版社，1992 年，页 9—10）

陈寅恪下笔为文，一向严谨，从不肯放言高论，经虚涉旷。这是朋

友间的闲谈，由吴宓记录了下来，才能保留到今天。吴宓当时在《日记》中特别注明，此段“尽录陈君之语意”，故大体可信。我引此段是因它恰好为我们了解《王观堂先生挽词序》提供了背景的材料。“纲纪”既为抽象的理境，则其经验的内容自必随时代而变动。关于这一点，他在《序》中已言之甚显，所以我们决不能误解他是在维护谭嗣同所极力摧破的“三纲”旧说。恰恰相反，在摧破旧三纲方面，他和谭嗣同并无分歧。他在《论再生缘》中表彰才女陈端生，有以下的特笔：

> 端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！（《寒柳堂集》，页59—60）

在《柳如是别传》中，他对男女平等的观念则有更激烈的表示。他引徐树丕《识小录》“再记钱事”条：

> 柳姬者与郑生奸，其子杀之。钱与子书云：“柳非郑不活，杀郑是杀柳也。父非柳不活，杀柳是杀父也。汝此举是杀父耳。”

又引林时对《荷牐丛谈》云：

> 当谦益往北，柳氏与人通奸，子愤之，鸣官究惩。及归，

怒骂其子，不容相见。谓国破家亡，士大夫尚不能全节，乃以不能守身责一女子耶？此言可谓平恕。

最值得重视的是陈氏对钱谦益在这件事上的评论。他说：

依活埋道人（按：即徐树丕）所引，则深合希腊之逻辑。蒙叟精于内典，必通佛教因明之学，但于此不立圣言量，尤堪钦服。依明州野史茧翁（按：即林时对）所述，则一扫南宋以来贞节仅限于妇女一方面之谬说。自刘宋山阴公主后（按：指山阴公主欲广置面首事），无此合情合理之论。林氏乃极诋牧斋之人，然独许蒙叟此言为平恕，亦可见钱氏之论，实犁然有当于人心也。（下册，页869—870）

初看这一番议论，似乎比陈独秀、胡适还要激进。但是他在写《别传》的同时，却仍然毫不迟疑地推重孔子的儒道。吴宓《日记》1961年8月30日记陈寅恪的思想状态说：

然寅恪兄之思想及主张，毫未改变，即仍遵守昔年“中学为体，西学为用”之说（中国文化本位论），……但在我辈个人如寅恪者，则仍确信中国孔子儒道之正大，有裨于全世界，而佛教亦纯正。我辈本此信仰，故虽危行言殆，但屹立不动，决不从时俗为转移；……云云。（引自《吴宓与陈寅恪》，页143）

第二天早上《日记》又记陈氏自述，有云：

安居自守，乐其所乐，不降志，不辱身。（同上，页144）

这更刻画出一个典型儒者的风范。吴宓《日记》以上两段都是节引之文，其所省略的文字恐多忌讳，以致我们仍未能窥其全豹，这是很可惜的。

如果说吴宓的记述是第二手史料，未可全信，那么让我们再引他自己的话以证实他对儒家的认同。1964年6月，在《柳如是别传》刚刚完稿以后，以前清华研究院的学生蒋天枢从上海来广州拜访他。在蒋天枢临别之前，他不但将生平所有著作诗文都郑重托付给了这位惟一可信任的弟子，而且写了一篇序和三首诗以道其学术托命之意。这一序三诗都写得沉痛之至，他的儒家情操也因此表露无遗。《赠蒋秉南序》的后半段说：

默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托未契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？虽然，欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰《五代史记》，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之珍宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？蒋子秉南远来问疾，聊师古人朋友赠言之意，草此奉贻，庶可共相策勉云尔。（《寒柳堂集》，页162）

文中“曲学阿世”是从辕固生斥公孙弘以来，儒家历世相传，引为大戒，可不必说。但“侮食自矜”一语则尚有曲折，宜略加解释。此

语取自钱谦益《西湖杂感序》中之“侮食相矜，左言若性”。陈寅恪在《柳如是别传》中曾释之曰：

> 牧斋用此典以骂当日降清之老汉奸辈，虽己身亦不免在其中，然尚肯明白言之，是天良犹存，殊可哀矣。（下册，页1023）

所以他特借用此语于《赠蒋秉南序》中。此《序》以王通、欧阳修自期，“贬斥势利，尊崇气节”，不但处处可以证实吴宓的观察，而且更可与以后所撰《记梦》中述其先德的“气节文章”相呼应。所以此《序》最集中地表现了他的行为规范和精神活动确是从儒家传统中潜移默化而来。至于他赠蒋天枢的三首诗，蒋先生在1979年编《诗存》及1981年编《诗存补编》时尚不敢收人。蒋氏死后，这三首诗才得在陈流求、陈美延重编的《陈寅恪诗集》（北京，清华大学出版社，1993年）中露面。诗曰：

> 音候殷勤念及门，远来问疾感相存。郑王自有千秋在，尊酒惭难与共论。（原注：君于《诗经》、《楚辞》皆有论著，惜寅恪于此未尝深研，故不能有所补益也。）
>
> 草间偷活欲何为，圣籍神皋寄所思。拟就罪言盈百万，藏山付托不须辞。
>
> 俗学阿时似楚咻，可怜无力障东流。河汾洛社同邱貉，此恨绵绵死未休。（页124）

第二首“拟就罪言盈百万”句，主要是指《柳如是别传》。可见他晚年“草间偷活”便是为了写此书，其沉痛不在司马迁《报任安书》之

下。第三首之河汾指王通，已见《序》文；洛社指司马光等的“洛阳耆英会”。此诗致慨于儒家的讲学结社都在“俗学”的洪流之下同归于尽，其所感者深矣。

《赠蒋序》中“未尝侮食自矜，曲学阿世”的“气节”是他晚年一刻不能去怀的中心价值。因此在第二年（1965）四月《先君致邓子竹丈手札二通书后》中又用另一方式表达同一观念。他说：

> 寅恪过岭倏逾十稔，乞仙令之残砂，守伧僧之旧义，颓龄废疾，将何所成！（《金明馆丛稿二编》，页253）

所用二典虽似简单，其中则仍大有文章在。研究他晚年思想状态的人，于此不宜轻轻放过。“乞仙令之残砂”表面上是说葛洪。杜甫《奉寄河南韦尹丈人》诗“浊酒寻陶令，丹砂访葛洪”；又《赠李白》“未就丹砂愧葛洪”。据《晋书》卷七二本传葛洪“闻交阯出丹，求为句漏令”，故云“仙令”。如果解此句为苟延残命，自亦可通。但是我们不能忘记，他在《柳如是别传》中曾引过《太平广记》中葛洪《神仙传》“王远传”一条。其文略曰：

> 麻姑……即求少许米来。得米，掷之堕地……视其米，皆成丹砂。（中册，页786）

所以“丹砂”即是“米”，“残砂”即是“残米”。葛洪既是县令，则成为官方的代号。“乞仙令之残砂”实在便是说“向官方求乞残米”——这岂不正是“侮食”的意思吗？

“守伧僧之旧义”出《世说新语·假谲》篇，他在《支愍度学说

考》中曾详加考证（见《金明馆丛稿初编》，页141—167）。但他此处用典则直接出于他在1940年为陈垣《明季滇黔佛教考》所写之《序》。其言曰：

> 呜呼！昔晋永嘉之乱，支愍度始欲过江，与一伧道人为侣。谋曰，用旧义往江东，恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成渡，愍度果讲义积年。后此道人寄语愍度云，心无义，那可立，治此计，权救饥耳。无为遂负如来也。忆丁丑之秋，寅恪别先生于燕京，及抵长沙，而金陵瓦解。乃南驰苍梧瘴海，转徙于滇池洱海之区，亦将三岁矣。此三岁中，天下之变无穷。先生讲学著书于东北风尘之际，寅恪入城乞食于西南天地之间，南北相望，幸俱未树新义，以负如来。（《金明馆丛稿二编》，页240—241）

可知"守伧僧之旧义"便是"未尝曲学阿世"，断无可疑。但1949年以后，陈寅恪屡屡用"伧僧旧义"一典，如1951年《送朱少滨教授退休卜居杭州》第二句便是"江东旧义雪盈颈"（《诗集》，页71）。我初不解他何以特嗜此典，后读《陈垣来往书信集》（上海古籍出版社，1990年），始若有所会。陈垣在1954年致"佚名"函云：

> 解放以后，得读《毛泽东选集》，思想为之大变，恍然前者皆非，今后当从头学起，惜衰老时觉不及耳。一九四九年四月二十九日，遂有与胡适一封公开信，今后还将由谢山（按：全祖望）转而韶山。
>
> 至今整整五周年，月前遇夫先生（按：杨树达）来信索阅

此书，以其中所说太幼稚，不敢寄去。又月前遇夫先生来信，欲追踪高邮（按：王念孙、引之父子）。余复书，遇夫何必企高邮，高邮又何足尽遇夫。遇夫生当今之世，近圣人之居，当法韶山，不应以高邮自限。遇夫未复我也。

足下也生近圣人之居，不当仍守曩昔旧习，（下缺。页 796。按：《复杨树达书》见页 365—366）

1941 年陈垣在《清初僧诤记 · 小引》中也曾说过“不佞少读儒书，不娴内典”的话。今读此函，一再用“圣人”两字推尊韶山，则儒家结习之深，亦未始不可谓之“沦肌浃髓”矣。陈寅恪纵未见此书，亦当曾闻其“心无”之新说，此时南北相望，恐终不能无所感触，此其所以不能忘情于“伧僧”之典欤？

陈垣《给胡适之先生一封公开信》发表在 1949 年 5 月 11 日的《人民日报》上（《来往书信集》，页 191—195），海外也轰传一时。这时胡适已在纽约，他的《日记》中一连好几天都提到它。兹录其原文于下，以了此一段有趣的公案。《胡适的日记》第十六册 6 月 19 日条：

昨晚倪君带来所谓《陈垣给胡适的公开信》的英译本。（见于《远东通讯》[Far Eastern Bulletin, vol.II, no.22, June 4, '49]）其第一段引我给他最后一信的末段 (Dec.13, '48)，此决非伪作的。全函多下流的幼稚话，读了使我不快。此公老了。此信大概真是他写的？

6 月 20 日条：

今天又细读《陈垣公开信》英译本，更信此信不是伪造的。可怜！（按："伪造的"下的句点，后来改为问号。）

6月21日条：

今日倪君送来《陈垣公开信》的中文本（《华侨日报》，6月15），我读了更信此信不是假造的。此公七十岁了，竟丑态毕露如此，甚可怜惜！

6月24日条：

我今天细想，陈垣先生大概不至于"学习"的那么快，如信中提及"萧军批评"，此是最近几个月前发生的事件，作伪的人，未免做的太过火了！

6月25日条：

（蒋）廷黻与我均疑陈援庵的公开信是他先写了一信，共产党用作底子，留下了一小部分作"幌子"（如第一节），另由一个党内作者伪造其余部分。

这封信困扰了胡适整整一个星期。这是他从信其真到疑其伪的整个思想过程。后来他终于根据最后的结论写成了一篇跋文，发表在1950年《自由中国》二卷三期（《共产党统治下绝没有自由——跋所谓陈垣给胡适的一封公开信》）。讽刺的是胡适的第一感是完全正确

的，但他的转念却越转越错。不过他的《跋》文从文字上断定陈垣不可能写出那样欧化句法的流利白话文，还是有相当的理由。以文体而言，这封信在陈氏《书信集》中确是显得太突出、太不调和了。我希望这个最后疑点将来可以获得彻底的澄清。以情理推想，陈寅恪在广州时，似乎不可能不知道这封发表在香港报纸上的公开信。(补注：关于这封公开信的撰写经过，现在已由陈垣的孙子出面说明。文字确是青年人起草的，但内容得到了陈垣本人的认可。见陈智超《胡适与陈垣》，收在李又宁主编《胡适与他的朋友》第三集，纽约，天外出版社印行，1997年1月，讨论见页133—135)

现在我们要进一步研究，陈寅恪一生追求的正面价值究竟是什么？我想最直截简单的办法是借用他在1929年所撰《王观堂先生纪念碑铭》中的几句话，作为讨论的出发点。其词曰：

> 士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。(《金明馆丛稿二编》，页218)

这篇铭词和上面提到的《王观堂先生挽词序》先后呼应，同在强调儒家的中心价值具有超越时空的“精义”。根据这一解释，我们对于儒家价值的理解，便不应胶着在具体的经验内容上面。以“读书治

学”之“士”而言，他们献身于真理的具体方式虽然因历史条件的限制而千变万化，各有不同，但却又殊途同归，体现了一种永恒而普遍的精神价值——他特别称之为“独立之精神，自由之思想”。

读者自不难察觉，由于他的西方学术的深厚修养，陈寅恪在这里已用西方为参照系统而对中国“士”的传统进行了现代的转化。文中“不自由，毋宁死”六个字显然是“Give me liberty or give me death”的译文。这是18世纪美国革命时期Patrick Henry的名言，似乎早在清末便已译成此六字（译者尚待考）。不但如此，他把“士”所应当体现的价值概括成“独立之精神，自由之思想”二语，更是画龙点睛之笔。这说明他在学术、宗教、思想、文化等方面毫不犹豫地采取了自由、开放、多元的立场，并坚决反对任何方式的“定于一尊”。从这一方面说，他和“五四”新文化运动在出发点上是一致的，即主张兼容并包。他这一近于自由主义的（liberal）立场，当然曾受到西方文化的启发，但却又不能完全看作是舶来品。他认为中国的文化传统从来便包孕着一种比较宽容的精神。前引他在1919年12月14日和吴宓的长谈中，便有下面这一段话：

> 然惟中国人之重实用也，故不拘泥于宗教之末节，而遵守“攻乎异端，斯害也已”之训，任儒、佛（佛且别为诸多宗派，不可殚数）、回、蒙、藏诸教之并行，而大度宽容(tolerance)，不加束缚，不事排挤，故从无有如欧洲以宗教牵入政治。千余年来，虐杀教徒，残毒倾挤，甚至血战百年不息，涂炭生灵。至于今日，各教各派，仍互相仇视，几欲尽铲除异己者而后快。此与中国人之素习相反。（吴宓《日记》，引自《吴宓与陈寅恪》，页12）

文中引“攻乎异端，斯害也已”一语出于《论语》；此语自来有种种不同的解释，今不具论。从上下文看，陈寅恪显然将此语理解为“攻乎异端”是有害之事。今天许多人都不免把陈寅恪看作是一个“文化保守主义者”，但看上引文字，可知这种简单化的“标签”(label)决不可轻信。说他“保守”，只有在下面这个具体的意义上才能成立：他绝不同意“五四”主流把一切罪恶都归之于中国文化传统，必欲彻底铲除之而后快。相反的，他认为中国文化自有其独立而不可磨灭的价值，是几千年来自然而然地发展出来的，因而与中国人的生活方式相适应。在西方文化人侵以后，中国文化已发生重大的变化，而且也不得不继续在变中求生存与新的发展。但是无论如何变，中国文化的主体终不应完全抛弃。如果抛弃了这个主体，则民族与国家都将失去其独立与尊严，而“变”也毫无意义了。正是基于这种认识，他才在30年代初写了下面这一段广为人知的话：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真融于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。(《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，页252)

这里必须指出，文中“北美或东欧之思想”一语不是泛说，而特有所指：前者是杜威的实验主义，后者则是马克思主义。“五四”以来，

这是在中国知识界最为流行的两派西方思想。陈寅恪为了避免引起争议，故代之以地理名词，这是他的一贯风格。我们分析他的文化观，可得一明确的印象，即不承认一切文化都循一定的历史阶段而演进——此说起于社会进化论（Social Darwinism），但有种种变相；他更不相信历史的发展有普遍的规律，可以适用于每一民族与社会。因此在他看来，每一文化都有其独特的个性；各文化之间有异同优劣可资比较，也可互相吸收改易，但不可能以彼易此。在这种理解之下，他便不可能承认中西文化之异是因为中国比西方在所有方面都落后一个历史的阶段。他坚持中国人决不应为了吸收西方优点以更新自身之故而根本抛弃其文化主体，其基本的理据便在于此。（这一问题所涉甚广，此处不能详加论证。）这一文化观在“五四”后的中国知识界是极不受欢迎的；关于这一点，他自己有很深的感受，故在很多篇文字中都流露出来。说得最明白是1945年《读吴其昌撰梁启超传书后》中的几句话。其言曰：

> 余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发。（《寒柳堂集》，页150）

“五四”以后，思想主流受实证论与社会进化论的影响极深，反中国文化传统的潮流愈演愈烈，而陈寅恪却逆流而行，正如吴宓所说，他继续主张“中国文化本位论”，并“仍确信中国孔子儒道之正大，有裨于全世界”。在这个意义上，他当然可以当“文化保守主义者”的称号而无愧。但这决不是单纯的主观态度的问题，其中更涉及客观

认知的问题。他的文化观点之所以“迥异时流”，是因为他对中外历史的认识根本与“时流”不同。最近几十年来，由于史学和人文学术各方面的新发展，无论是实证论或社会进化论都已受到最严重的挑战。在意识形态之争基本上已告结束的今天，陈寅恪的文化观反而和新一代的世界文化思潮越来越接近。这真是历史的讽刺。

以上略述陈寅恪关于中国传统和西方文化两方面的论断，旨在说明他一生追求的正面价值，一方面在根源上本于儒家的精神，而另一方面又以西方为参照系统而呈现出现代的风貌。这正是他所说的“相反而适相成之态度”。在字面上，《王观堂先生纪念碑铭》所谓“独立之精神，自由之思想”，不但是现代的语言，而且是西方观念的译文。但一究其底蕴，则其背后的道德动力，基本上是由儒学传统所提供的。《赠蒋秉南序》所言“平生固未尝侮食自矜，曲学阿世”及“贬斥势利，尊崇气节”，恰恰是他本人一生实践了“独立之精神，自由之思想”以后的证词。《蒋序》中所用的则纯粹是传统儒家的语言。但这两种完全不同的语言所描述的却是同一精神状态：“尊崇气节”与“未尝曲学阿世”便是“独立之精神、自由之思想”的具体表现。这是毫无可疑的。所以我认为早年的《王碑》（1929 年）和晚年的《蒋序》（1964 年）是两篇息息相关的文字，可以使我们了解他怎样调整传统的儒家价值，以通向现代的转化。但我必须指出，他并没有将这种转化当作一种普遍原则提出来，这只能看作是他个人怎样通过现代的方式，实践“读书治学之士”的传统“气节”的一种示范。因此最重要的是看他的实践历程。

关于陈寅恪一生实践其“独立之精神，自由之思想”的经过，现在出现了第一手的新史料，值得郑重讨论。1953 年 11 月下旬，他以前的学生汪篯受命到广州请他到北京就任科学院历史第二所（即中古

史研究所）所长。汪篯在11月21日晚，将郭沫若与李四光的信交给了陈寅恪，第二天早上，陈寅恪便坚定地给予了否定的答案。关于整个事件的过程，后来记录在汪篯所写的一份长逾万言的报告书中——《陈寅恪的简史及学术成就》。据汪篯的报告书，“连续两天，陈寅恪‘怒骂’那些与他相熟、并加入了民主党派的朋友，称之为‘无气节、可耻’，比喻为‘自投罗网’”（见陆键东《陈寅恪的最后二十年》，北京，三联书店，1995年，页106）。最重要的是报告书所载陈寅恪《对科学院的答复》一段自述，是由汪篯笔录的。全文已收在《陈寅恪的最后二十年》中，以下仅摘录最有关系的部分，以为讨论的根据。陈寅恪说：

> 我的思想、我的主张完全见于我所写的《王国维纪念碑》中。……我认为研究学术，最主要的是要具有自由的意志和独立的精神。所以我说：“士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏。”“俗谛”在当时即指三民主义而言。必须脱掉“俗谛之桎梏”，真理才能发挥，受“俗谛之桎梏”，没有自由思想，没有独立精神，即不能发扬真理，即不能研究学术。……对于独立精神，自由思想，我认为是最重要的，所以我说“唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而日久，共三光而永光”。……独立精神和自由意志是必须争的，且须以生死力争。……一切都是小事，惟此是大事。碑文中所持之宗旨，至今并未改易。我决不反对现在政权，在宣统三年时就在瑞士读过《资本论》原文。但我认为不能先存马列主义的见解，再研究学术。我要请的人，要带的徒弟都要有自由思想、独立精神。不是这样，即不是我的学生。你（按：指汪篯）以前的看

法是否和我相同我不知道，但现在不同了，你已不是我的学生了，所有周一良也好，王永兴也好，从我之说即是我的学生，否则即不是。将来我要带徒弟也是如此。

因此我提出第一条："允许中古史研究所不宗奉马列主义，并不学习政治。"其意就在不要有桎梏，不要先有马列主义的见解再研究学术，也不要学政治。不止我一人要如此，我要全部的人都如此。

因此我又提出第二条："请毛公或刘公给一允许证明书，以作挡箭牌。"其意是毛公是政治上的最高当局，刘少奇是党的最高负责人。我认为最高当局也应和我有同样的看法，应从我说。否则，就谈不到学术研究。

最后他又加上一段：

你要把我的意见不多也不少地带到科学院。碑文你带去给郭沫若看。……碑是否还在，我不知道。如果做得不好，可以打掉，请郭沫若做，也许更好。郭沫若是甲骨文专家，是"四堂"之一，也许更懂得王国维的学说。那么我就做韩愈，郭沫若就做段文昌，如果有人再做诗，他就做李商隐也很好。我的碑文已流传出去，不会湮没。（引自《陈寅恪的最后二十年》，页111—113）

这是1949年以后中国知识阶层史上一篇别开生面的大文字。我们必须了解当时知识分子的特殊处境，才能懂得这篇文献的历史价值。对这种处境刻画得最传神的还是陈寅恪的"诗史"。请看下面所引的诗句：

八股文章试帖诗，宗朱颂圣有成规。（《文章》，1951）

改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。（《男旦》，1952）

墨儒名法道阴阳，闭口休谈作哑羊。屯戍尚闻连浿水，文章唯是颂陶唐。（《癸巳六月十六夜月食……》，1953）

这便是汪篯奉命来广州之前，陈寅恪所见到一般知识分子的精神状态，或是“宗朱颂圣”、“颂陶唐”，或是变成了“改男造女态全新”的“男旦”，即使是最能“不降志、不辱身”的也不过“闭口休谈作哑羊”而已。陈寅恪在这种处境下竟能“以生死力争”知识分子的“独立之精神，自由之思想”，后世读史者必能在这个“谿刻阴森惨不舒”（《经史》，1950年）的世界中感受到一股巨大的精神力量。

这股力量来自他的深厚的儒家教养，这是显而易见的。他所一再强调的“真理”其实便是传统儒家所谓“道”的现代诠释；以“生死力争”、独立、自由之精神以追求“真理”，即是“守死善道”，“最高当局……应从我说”，即是道尊于势或理尊于势；“从我之说即是我的学生，否则即不是”，即是“道不同不相为谋”。传统儒者信仰“道”是永恒的，“不为尧存，不为桀亡”，陈寅恪对“真理”的信仰也是如此。所以他说：“真理实事终不能磨灭，岂不幸哉？”（《柳如是别传》上册，页283）最后他用韩愈《平淮西碑》比他自己的《王碑》，而要郭沫若做段文昌，未来的诗人再做李商隐，这更是儒学史上政治力量不能摧毁“真理”的著名故事。他说这番话时，心中一定会记起他的世丈马通伯（其昶）注《平淮西碑》之语。其言略曰：

李商隐有读韩碑诗，长篇甚美。有“公之斯文不示后，曷

与三五相攀追”之句。东坡有临江驿小诗云:“淮西功业冠吾唐,吏部文章日月光。千载断碑人脍炙,不知世有段文昌。”则二公之文,不待较而明矣。(见马其昶《韩昌黎文集校注》,香港,中华书局,1972年,页275)

通过陈寅恪的实践,我们可以了解儒家的精神价值怎样能够在现代最困难的情况下依然不绝如缕。

陈寅恪追求“独立之精神,自由之思想”当然不是从1949年以后才开始的。正如他所说的,1929年他写《王碑》时,国民党的三民主义是他心目中的“桎梏”。据吴宓《日记》1927年6月29日条:

又与寅恪相约不入(国民)党。他日党化教育弥漫全国,为保全个人思想精神之自由,只有舍弃学校,另谋生活。艰难困穷,安之而已。(引自《吴宓与陈寅恪》页49)

抗战期间国民党大力推行“党化教育”,又发起向蒋介石“献九鼎”,他在《癸未(1943年)春日感赋》中便写了下面的句子:

读书渐已师秦吏,钳市终须避楚人。九鼎铭辞争颂德,百年粗粝总伤贫。

他不涉政治,更与任何政党无关,但他坚持“独立之精神,自由之思想”则是一贯的。我可以毫不迟疑地说,他的儒家价值已和现代西方自由主义的精神融化为一体了。1940年8月14日傅斯年给胡适的

一封长信中谈到中央研究院选举院长的情形，说：

> 此事，有若干素不管事之人，却也热心。如寅恪，矢言重庆之行，只为投你一票。……次日晚翁〔文灏〕、任〔鸿隽〕出名请客，谈此事，寅恪发言，大发挥其 academic freedom〔学术自由〕说，及院长必须在外国学界有声望，如学院之外国会员等，其意在公，至为了然（彼私下并谓，我们总不能单举几个蒋先生的秘书，意指翁、朱〔家骅〕、王〔世杰〕也）。（见耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》，黄山书社，1994 年，第 37 册，页 454）

可见他的学术和文化观点虽和胡适相异，但自由主义的立场则和胡适是基本上一致的。

不可否认的是：1949 年以后，陈寅恪对于"独立"、"自由"的要求与渴望远比以前为强烈。前面所引《论再生缘》中"自由及自尊即独立之思想"的话便是明证。此文撰于 1953 年 9 月至 54 年 2 月，正在汪篯来访的前后。其中最值得注意是下面一句话：

> 故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。（《寒柳堂集》，页 66）

可见他写《论再生缘》的动机之一是举例以证明"自由之思想"为人人可得而见的"真理"。文中"愚不可及"的"世人"指谁，已不言可喻。现在《对科学院的答复》的新史料出现了，《论再生缘》中"自由"、"独立"的涵义更无争议的余地，为什么他在 1949 年以后对

于“独立”、“自由”的关怀特别显得无比的强烈呢？周一良先生在《从陈寅恪诗集看陈寅恪先生》文中告诉我们：

尽管一九三〇年有“最是文人不自由”的慨叹，但他还是享有足够的余裕与宽松，本着独立之精神与自由之意志来从事学术研究的。（《读书》，1993年9月号，页133）

但是1949年以后，他的“足够的余裕与宽松”也被剥夺的一干二净了。这时他惟一能“以生死力争”的只剩下“不降志、不辱身”的自由了。所以《答北客》（1953年）一诗云：

多谢相知筑菟裘，可怜无蟹有监州。柳家既负元和脚，不采蘋花即自由。

此诗的确解已详见《后世相知或有缘》一文中，这里不再重复。但是他始终把“自由”看作现代“读书治学之士”的最高价值，颠沛必于是，造次必于是，则在此诗中显露无遗。

但是陈寅恪的“独立之精神，自由之思想”并不限于个人的层次；他同样将这一最高原则用之于国家、民族的集体上面。据吴宓在1961年9月1日所记陈寅恪的谈话，他“坚信并力持”：

必须保有中华民族之独立与自由，而后可言政治与文化。若印尼、印度、埃及之所行，不失为计之得者。反是，则他人之奴仆耳。——寅恪论韩愈辟佛，实取其保卫中国固有之社会制度，其所辟者印度佛教之“出家”生活耳。（《吴宓与陈寅恪》引

《日记》，页 145）

这一段记录极为重要，使我们了解他为什么一开始便不能接受“一面倒”政策。1953 年他有《咏黄藤手杖》一诗，其中有两句云：

擿植便冥行，幸免一边倒。（《陈寅恪诗集》，1993 年，页 83）

值得注意的是此诗下句在最初印本《诗存》（1980 年）中则作“幸免两边倒”。这显然是因为蒋天枢先生当初编印《诗存》时尚心存顾忌，改“一”为“两”。其所以有顾忌者，正因为“一边倒”是讥刺毛泽东的“一面倒”的。（见《论人民民主专政》一文，1949 年）陈寅恪对苏联一向抱着疑惧的态度。1945 年国民党与苏联签订“中苏友好条约”及苏联进兵东北，他先后写下了不少诗句，表现了极大的忧愤，如《玄菟》：

汉关从此又秋阴。

如《漫成》：

如今万里成瓯脱。

如《乙酉八月二十七日阅报作》：

乍传降岛国，连报失边州。

他有时老实不客气地把苏联比作隋末称霸东亚的突厥。在《余昔寓北平清华园尝取突厥回纥土蕃石刻补正史事，今闻时议感赋一诗》中，愤慨地说：

> 受虏狼头世敢诃。

隋末中国群雄包括李渊、世民父子都曾受突厥的“可汗”封号和旗帜（狼头纛），故他作此语。吴宓在当年的《日记》中说：

> 时宋子文与苏俄订约，从罗斯福总统雅尔达秘议，以中国东北实际割让与苏俄。日去俄来，往复循环，东北终非我有。此诗（按：指《玄菟》）及前后相关数诗，皆咏其事而深伤之也。（见《吴宓与陈寅恪》，页118）

1945年的中苏协定已使他愤慨如此，对于1949年以后的“一面倒”的政策他当然更有“是可忍，孰不可忍”之感了。所以他才在1961年特别强调“必须保有中华民族之独立与自由，……反是，则他人之奴仆耳。”他认为印尼、印度、埃及之所行“不失为计之得者”，正因为这三个国家都不肯“一面倒”，而在美、苏之间采取了“民族之独立与自由”的立场。但他在1951年春天，还曾一度抱着“与人为善”的心理，希望毛泽东能效法唐太宗，在国力转强以后，毅然改弦易辙，不再继续“向突厥称臣”。因此他在《论唐高祖称臣于突厥事》一文的结尾，感慨系之地说：

> 旧记中李唐起兵太原时称臣于突厥一事，可以推见者，略

> 如上述，此事考史者所不得为之讳，亦自不必为之讳也。至后来唐室转弱为强，建功雪耻之本末，轶出本篇范围，故不涉及。呜呼！古今唯一之“天可汗”（按：唐太宗），岂意其初亦尝效刘武周辈之所为耶？初虽效之，终能反之，是固不世出人杰之所为也。又何足病哉！又何足病哉！（《寒柳堂集》，页108）

这个愿望当然很快便幻灭了。

我们必须了解陈寅恪这一彻底失望的经过，然后才能懂得他在1955年《余季豫先生挽词二首》之二的沉痛心情。这是一首最近才发现的逸诗，诗曰：

> 当年初复旧山河，道故倾谈屡见过。岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅。东城老父机先烛，南渡残生梦独多。衰泪已因家国尽，人亡学废更如何。（《诗集》，页97）

这简直是一首亡国、亡天下的哀诗。首二句记他与余嘉锡的过从明明是抗战以后的事，何以接着竟致慨于中国（“赤县”，“赤”字尤当注意）已沉沦在滔天洪水之中了呢？“苍鹅”典出于《晋书·五行志》，指永嘉之乱中国亡于五胡。但他用此典又暗藏了徐陵《东阳双林寺傅大士碑》中一句话：

> 自火运将终，民无先觉，虽复五胡内晶，苍鹅之兆未萌。

可知在他的心目中，“一面倒”已使中华民族丧失“独立与自由”，而降为“他人之奴仆”了。但这还不仅指社会、政治体制而言，更重

要的是文化上也完全为“胡化”所征服，变成了苏联的附庸。这层意思特别表露在“东城老父机先烛”这句诗中。陈寅恪早在1941年便写了《读东城老父传》一文，1957—1958年又做了两次增补。此文所表现的现实关怀之一是外国的思想风俗在中国的影响不断扩大的问题。在这一关怀下，他郑重地讨论了陈鸿祖《东城老父传》所言唐代“少年有胡心”（见《金明馆丛稿初编》，页303—306）的历史背景。抗战胜利后他回到北平，有《丁亥（1947年）春日清华园作》七律一首，其中有“藁街常是最高楼”和“老父东城有独忧”两句直接与此文有关。“藁街”是汉代长安的“蛮夷邸”，他借以讽刺当时美国人在华的优越地位。“老父东城”则是自喻，表示他担忧美国风气的不良影响。但在1951年《改旧句寄北》中，他将上一句中的“常”字改为“翻”字，下一句中的“有”字改为“剩”字——即成“藁街翻是最高楼”和“老父东城剩独忧”这显然是因为1949年以后苏联不仅代替了而且远远超过了以前美国在华的地位。换句话说，他认为“一面倒”已使中共和苏联的关系变成“唐高祖称臣于突厥”一样了。

经过以上的分析，我们便能确切地认识到他为什么会在1955年有“竟符掘地出苍鹅”之感，视当时中国为一“五胡乱华”之局。因为他所谓“胡”不系于种族，而系于文化，中国人深染“胡化”即是“胡人”。（此义详见《唐代政治史述论稿》上篇）“苍鹅”在《晋书·五行志中》原来是因“地陷”而“出”。他以“苍鹅”入诗，则改“陷”为“掘”。这是为了点明1949年以后的情况与晋代不同：这一次是“胡化”的中国人自己主动地“乱华”。这明明是斥责中国人皈依外来的意识形态，因而摧毁了文化上独立自主的精神。1950年夏天他有“吃菜共归新教主”的诗句（见《诗集》，页63），这是以

摩尼教做比喻。1961年他又说："吏部终难信大颠"（《寄怀杭州朱少滨》，《诗集》页113），坚决地表示他不能信从马列主义正如韩愈不能接受佛教一样。这句诗尤其和前引吴宓《日记》（1961年9月1日条）中"寅恪论韩愈辟佛"一段若合符节。（关于这个问题，他的《论韩愈》一文最为重要。见《金明馆丛稿初编》，特别是"呵诋释迦，申明夷夏之大防"一节，页293—294）由此可见，他在《对科学院的答复》中"不宗奉马列主义"的主张，决不仅仅是为少数个人争取学术研究的自由；更重要的是他"坚信并力持：必须保有中华民族之独立与自由"（上引吴宓《日记》中语）。

前面我已指出，他一生力争"独立之精神，自由之思想"；"独立"与"自由"是现代观念，但在现代观念的后面，却贯注着传统儒家的道德动力。这是陈寅恪通过实践而赋予儒学以现代意义的具体示范。现在我要更进一步指出，他追求"中华民族之独立与自由"和他争取知识分子的独立与自由不但在旨趣上互相贯通，而且在精神根源上也同样出于传统的儒学。用他自己的传统语言来表述，这一追求民族的集体独立与自由即是"申明夷夏之大防"。所以他晚年撰《柳如是别传》，在个人的动机之外，也"借此以察出当时政治(夷夏)、道德（气节）之真实情况，盖有深意存焉"。（吴宓《日记》中语，见《吴宓与陈寅恪》，页145及蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》，上海古籍出版社，1981年，页165所引）"夷夏之辨"是儒家最古老的传统之一，其源至少可上溯至孔子。但是清末以来，同持"夷夏之辨"的儒家也有种种不同的主张。如前所述，陈寅恪并不是排斥一切西方观念和制度的极端文化保守主义者。相反地，他的基本态度是开放的，即所谓"一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"。他这一开放型的"夷夏之辨"又得之于家传的儒学熏

陶。他告诉我们：

> 咸丰之世，先祖（按：陈宝箴）亦应进士举，居京师。亲见圆明园干宵之火，痛哭南归。其后治军治民，益知中国旧法之不可不变。后交湘阴郭筠仙侍郎嵩焘，极相倾服，许为孤忠闳识。先公（按：陈三立）亦从郭公论文论学，而郭公者，亦颂美西法，当时士大夫目为汉奸国贼，群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法。其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新"无邪堂答问"驳斥南海公羊春秋之说，深以为然。据是可知余家之主变法，其思想源流之所在矣。(《寒柳堂集》，页 149)

这一段自述指出清末变法有两个源头：一是"历验世务"派，以他的先世与郭嵩焘为代表，欲借镜西方以变法，但仍"不忘本来民族之地位"；一是"附会"派，以康有为为代表，欲假孔子之名而行"用夷变夏"之实。朱一新批评康有为便着眼于此。由于"附会派"未尝"历验世务"，专走乌托邦的玄想之路，因此数传之后终于导致混乱。毛泽东特别推崇康有为的《大同书》，决不是偶然的。陈寅恪承其家传儒学，终其一生持"夷夏之辨"的立场而绝不动摇。1954 年 1 月他《答龙榆生》七绝二首，其二云：

> 空耗官家五斗粮，何来旧学可商量。谢山堇浦吾滋愧，更愧蓉生辟老康。(《诗集》，页 83)

这又是新发现的诗篇之一，最能表现他晚年为民族文化争独立与自由的精神。谢山是全祖望，堇浦是杭世骏。前者一生表彰明遗民的民族气节，后者则因力主“泯满汉之见”而几罹死刑。龚自珍有《杭大宗逸事状》一文，写杭世骏受清廷迫害的情状，极尽冷讽之能事。但最值得我们玩味还是末句“更愧蓉生辟老康”。蓉生即朱一新，老康即康有为。到了晚年，陈寅恪仍不忘其“先祖先君”对朱一新辟康有为“用夷变夏”的赏识。他为什么感到“更愧”呢？这当然是因为他已不能效法朱一新公开“辞而辟之”了。

最后，让我引吴宓《日记》中的一节纪事来结束本篇。1961 年吴宓到广州后，陈寅恪立即介绍他读熊十力的《乾坤衍》，因此他一连三天都在陈家细读此书。这可见陈寅恪对儒学的新动向是随时密切关注的。但吴宓记陈寅恪的谈话竟说：

> 若劼翁之《乾坤衍》犹未免比附阿时，无异康有为之说孔子托古改制以赞戊戌维新耳。(《吴宓与陈寅恪》，页 145)

此处“犹未免比附阿时”一语出自他的口中是特别有分量的，因他自己之“未尝侮食自矜，曲学阿世”是早已由实践证明了的。不但如此，这句话也使上引“更愧蓉生辟老康”的现实针对性完全透明化了。我初读这一段话，曾感到很大的震动。十四年前（1982 年）我写《陈寅恪的学术精神与晚年心境》一文时，曾说：

> 熊十力与梁漱溟两位先生也是极少数能在压力下坚持原则与信仰的人。但是梁先生至少在最初两年内曾一再公开检讨过自己的“错误”，并且有限度地承认中共领导的“正确”；熊先

> 生则在《原儒》中把“周礼”比附成社会主义，又在《乾坤衍》中把古代的“庶民”比附为“无产阶级”。这些不得已的适应自然并无损于他们两位人格与思想的光辉，虽则这种适应也多少反映了他们对社会主义理想曾有过一定程度的炫惑。在陈先生的言行中则连此类无关轻重的适应也渺无痕迹可寻。

但是我万万没有料到，我的观察和论断竟会有一天在陈寅恪自己的话中获得印证。陈寅恪不是系统的思想家，他并没有告诉我们儒学怎样才能在理论上完成从传统转向现代的历程。但是他却以身示范，在实践上证明了儒家的若干中心价值，即使在最艰难的现代处境中仍然能够发挥出惊人的精神力量。

1996年7月8日完稿于台北旅次

试述陈寅恪的史学三变

引 言

在近代学术界，陈寅恪特别以渊博著称。从中国传统的观点说，他可以算是“通儒”；从西方启蒙时代的标准说，他近于“百科全书派”。因此他并不仅仅是一位现代所谓“专家”。但是通观他毕生的著述，其主要贡献确是在史学方面。就这一层面而言，我们仍有必要对他的史学观念作一较全面的论述。

西方汉学界现在已有人注意陈寅恪的史学思想，但研究工作刚刚开始，尚有待深入发掘。（参看 Axel Schneider，“Between *Dao* and History：Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China，” *History and Theory*，vol.35，no.4，[December，1996]，pp.54—73）从史学史的角度看，陈寅恪史学观念和实践及其先后变迁是我们所必须首先厘清的问题。这些变迁不仅在他各阶段的著作中有清楚的表现，而且还可以直接取证于他自己的陈述。这便说明他的史学思想是在世变逐步激化下自觉发展而成。从他的著作年表

看，这一发展历程明显地经过了三个阶段。不久以前我为英国一家书局（Fitzroy Dearborn Publishers）主编的《史家与史籍百科全书》（*Encyclopedia of Historians and Historical Writing*）写“陈寅恪”条，便已特揭此义。但限于字数，未能畅发。这篇文字是对于上述英文短记的扩大和加详，不过仍然只能提供一个纲要。（关于三阶段说，严耕望《治史答问》［台北，台湾商务印书馆，1985 年，页 80—81］所言，与我的看法完全相同。）

陈寅恪的治学范围虽广，但他的兴趣好像自始即偏向史学。无论如何，据文献记载，在三十岁前后他已决定选择史学为他的专业了。吴宓记 1919 年陈寅恪和他在美国哈佛大学初识的情况说：

> 陈君初到时，云：“我今学习世界史。”遂先将美国剑桥大学出版之 *Cambridge Modern History* 十余巨册全部购来，续购 *Cambridge Ancient History* 及 *Cambridge Medieval History* 共约十巨册，成一全套。

以上所记是根据当时日记，自属第一手资料。后面又加一条按语：

> 陈君后专治梵文及波斯文、阿拉伯文等，则购书只限于专门，少而精，不同以前之办法矣。（见《吴宓自编年谱》，北京，三联书店，1995 年，页 191）

这段事实是我们以前不知道的，但却相当重要，因为它说明陈氏曾经历了一个“学习世界史”的自觉阶段。对于我们了解他中年以后研究南北朝、隋、唐史的全面构想而言，这一点具有关键性的作用。例

如他分析隋唐帝国所运用的若干基本概念如民族集团、宗教势力、社会阶段、地域背景、经济制度、皇位继承、语言变迁、武力消长、通婚状况之类，都流露出他对欧洲历史具有相当深度的认识。

但吴宓的记载也不尽正确。1919年时，《剑桥近代史》十四卷已出齐，（最早由Lord Acton于1896年任主编，未及完成而卒。最后一卷刊于1912年）其余中古与古代部分则尚在编撰过程中。《剑桥中古史》八卷，由J.B.Bury策划，H.M.Gwatkin主编。第一卷刊于1911年，第二卷刊于1913年，但第三卷1922年才出版，最后一卷则完成于1936年。《剑桥古代史》最初由Bury亲自主编，在他1927年逝世后，由别人续成。但全书十二卷，刊行年代是1923至1939年。依此推计，陈寅恪在1919年只能购买到《剑桥近代史》的全套和《中古史》第一、第二两卷，决不可能收齐上古、中古史“成一全套”。颇疑吴宓自编《年谱》时已混人后来在清华共事时期的追忆。若所测不误，则陈氏收集剑桥史系列在1919年以后仍未中断。

剑桥史系列今天已发展到史学的各个专业部门，如经济史、美国史、内陆亚洲史、中国史、日本史等，但风格仍然遵守最初的传统，即由各国专家分工合作。艾克顿（Acton）的原始构想在本世纪初确为西方史学界的一个最重要的创举。英语世界的欧洲史研究通过剑桥史的系列而大为提高。艾克顿当时执英国史学界的牛耳；他对所谓“科学的史学”具有无比的信心。他之所以肯承担剑桥史计划的大任，主要是因为他认定这是实现史学理想的一个最难得的机缘。通过国际合作，他深信各门专家都可以运用严格的科学方法写出绝对客观的篇章，从而呈现出全史的真面貌。所以十四卷本的《剑桥近代史》出版以后，曾获得史学界的一致推重，认为是西方史学的一个最具权威性同时也是最新的总结。因此这部巨著不但在英国发生了无

可比拟的影响，而且也为整个西方史学史开创了一个新纪元。（详见 Sir George Clark, "General Introduction: History and The Modern Historian," in *The New Cambridge Modern History*, Vol.I: *The Renaissance*, 1957, xvii－xxxvi）续编上古和中古史的贝利（J.B. Bury）也同具艾克顿的信念，他的名言——"历史是一种科学，一点不多也一点不少。"——是尽人皆知的。总之，全部剑桥史在本世纪上半叶所一度享有的崇高声誉不是今天新一代史学家所能够想像的。

陈寅恪在1919年明白宣称他"学习世界史"并系统地购买剑桥史，这一事实说明他已正式接触了西方史学的主流。他当时及稍后具体研究的科目虽集中在古典与中亚语言，但这些不过是治史的准备工作，其目的并不在语言学本身。他很早便接受了清代考证学的传统，认定治史必自文字训诂入手，因此对西方"科学的史学"一派自然投契。但西方史学又有要求综合与汇通的一面，超出了考证个别史实的境界。我们必须着眼于这一面，才能认识到西方史学对他的影响所在。他回国以后虽然致力于专业研究，但对于西方史学的发展状况仍然继续留意。例如1930年10月中华文化基金会的编译委员会讨论史学名著的翻译问题，由胡适、陈寅恪和傅斯年共同商议。胡适提出的书目中包括古罗特（G.Grote）的希腊史，吉朋（Edward Gibbon）和蒙逊（Theodor Mommsen）的罗马史以及格林（J. R. Green）的英国史。但中古与近代和其他的国别史部分则尚无公认的经典名著，因此书目中也罗列了不少当时流通较广的通论作品。陈寅恪对这种薰莸相杂的办法颇不满意，他说："前四人悬格过高，余人则降格到教科书了。"傅斯年则建议译《剑桥中古史》（按：当时尚未完卷），这也许代表了他和陈寅恪的共同意见。（《胡适的日记》，台北，远流出版公司，1990年，第十册，1930年10月19日条）从

这番讨论中，我们可以看出陈氏对于世界史研究的现状大体上是很清楚的。前引吴宓《年谱》的按语说陈寅恪以后“购书只限于专门，少而精”，这句话也值得注意。据他自述，“1921 年离开美国，重赴德国，进柏林大学研究院，研究梵文及东方古文字学等”。（引自蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》，上海古籍出版社，1981 年，页 46）他重回柏林大学以后，治史已进入专业化的阶段。这时欧洲的东方学领先世界，在通过古东方语言研究东西文化与民族互相交通的历史这一方面，成绩卓著。他在史学上由通而专，因此转入东方学的领域，即他后来所说的“殊族之文，塞外之史”。

第一变：“殊族之文，塞外之史”

1923 年他在《与妹书》中的自白可以代表他第一阶段的史学取向。《书》略云：

> 我现在必需之书甚多，总价约万金。最要者即西藏文正续藏经两部及日本印正续大藏，其他零星字典及西洋类书百种而已。若不得之，则不能求学。我之久在外国，一半因外国图书馆有此项书籍。一归中国，非但不能再研究，并将初着手之学亦弃之矣。……西藏文藏经，多龙树马鸣著作而中国未译者。即已译者亦可对勘异同。我今学藏文甚有兴趣，因藏文与中文系同一系文字，如梵文之与希腊、拉丁及英、俄、德、法等之同属一系。以此之故，音韵训诂上大有发明。因藏文数千年已用梵音字母拼写，其变迁源流较中文为明显。如以西洋语言科

学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层。然此非我所注意也。

我所注意者有二：一历史（唐史、西夏）。西藏即吐蕃，藏文之关系不待言。一佛教。大乘经典，印度极少。新疆出土者亦零碎，及小乘律之类，与佛教史有关者多，中国所译，又颇难解。我偶取金刚经对勘一过，其注解自晋、唐起至俞曲园止，其间数十百家，误解不知其数。我以为除印度、西域外国人外，中国则晋朝、唐朝和尚能通梵文，当能得正确之解。其余多是望文生义，不足道也。（《与妹书》原刊于《学衡》第二十期，1923年8月。此从《陈寅恪先生论集》中转引。台北，九思出版社，1977年，下册，页1437—1438。标点与讹误俱经改正）

这封信明白表示他学习藏文的目的在于历史研究，即唐史、西夏史和佛教史。所以他虽然明知以现代"语言科学之法，为中藏文比较之学"可以在"音韵训诂上大有发明"，超越"乾嘉诸老"，但却无意在这一方面一显身手。藏文如此，推之其他古代与中亚文字，对他而言也无一不是治史的工具。

他在此信中说他已利用国外图书馆所藏的各种语言的文献着手研究若干问题，这大概是指他回国后发表的一些跋文（如《大乘稻芊经随听疏跋》、《童受喻鬘论梵文残本跋》等）。我们知道，他最早在清华国学研究院所讲授的课程主要是佛经翻译文学、中外关系史研究、年历学、西人东方学之目录学等。这些专题都建立在十几年来他在西方所耕耘的知识领域的上面。他所研治的许多有关语文则正是这些新兴学术的基础。在中外关系史方面，他在1929至1931年之间曾发表了《元代汉人译名考》和四篇有关《蒙古源流》的研究文字。

这一领域在当时欧洲东方学和日本汉学中都属于最受重视的一支显学。我们大致可以说，从1923到1932这十年之间，陈寅恪的史学重点在于充分利用他所掌握的语文工具进行两个方面的考证：第一是佛典译本及其对中国文化的影响；第二是唐以来中亚及西北外族与汉民族之交涉。关于这一阶段的情况，俞大维《怀念陈寅恪先生》一文有扼要的记述：

寅恪先生又常说，他研究中西一般关系，尤其是文化的交流、佛学的传播及中亚史地，他深受西洋学者的影响。……其他边疆及西域文字，寅恪先生在中国学人中是首屈一指的。除梵文外，他曾学过蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文。……兹以元史为例，略作说明。……有关系的文字他都懂，工具完备；可惜他……既无安定的生活，又无足够的时间，未能完成他的心愿，留给我们一部他的《新蒙古史》，只仓促写成《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》，在他看来不过是整个国史研究的一部分而已。（见《陈寅恪先生论集》卷首，台北，中央研究院历史语言研究所特刊之三，1971年，页7—8）

俞大维的话具有第一手史料的性质，其真实性是很高的。他的印象大概主要得自早年同学时期的谈论，故符合陈寅恪在第一阶段（即1923—1932年）的史学构想。

但从30年代初起，陈氏史学逐渐移向第二阶段，即开辟魏晋至隋唐的研究领域。1935年他撰《陈垣西域人华化考序》，说：

寅恪不敢观三代两汉之书，而喜谈中古以降民族文化之

史。(《金明馆丛稿二编》、上海古籍出版社，1980年，页239)

这是第二阶段史学研究的重心所在，民族与文化的分野尤适于解释唐帝国统一和分裂的历史。故他在1936年读韩愈《送董邵南序》眉识(引于蒋天枢《编年事辑》，页101)及1941年《唐代政治史述论稿》中，都特别标明此义。在第二阶段中他已放弃了写一部《新蒙古史》的"心愿"。俞大维以第一阶段的观念概括陈寅恪史学思想的全部，颇嫌不够准确。

第二变："中古以降民族文化之史"

关于从第一阶段转入第二阶段，陈寅恪有亲切的自述。1942年3月他在《朱延丰突厥通考序》中说：

> 寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故仅守老氏损之又损之义，捐弃故技。凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。转思处身局外，如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。……龚自珍诗云，但开风气不为师。寅恪之于西北史地之学，适同璱人之所志，因举其句，为朱君诵之。兼藉以告並世友朋之欲知近日鄙状者。(《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1980年，页144—145)

同年11月又在《陈述辽史补注序》中说：

> 寅恪频岁衰病，于塞外之史，殊族之文，久不敢有所论述。（《金明馆丛稿二编》，页234）

同一年之内他两次说明不再研究“塞外之史，殊族之文”，而第一篇文字更具有正式宣告转移阵地的性质。由此可见他在进入第二阶段之后，即使有“安定的生活”和“充足的时间”，也决不会去完成一部《新蒙古史》的早年“心愿”了。

我们必须记住，他写这两篇序文时（1942年），不但已发表二三十篇关于魏晋南北朝至隋唐的论文，而且也完成了《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两部体大思精的专著。换言之，这时他进入第二个研究阶段至少已有十年之久。就实际成就而言，他在这一阶段的创获远超过前一阶段。诚然，在前一阶段佛典跋文和西北史地的考证上，他的多种语文知识发挥了关键性的作用，但若与第二阶段的论著作一比较，即可发现有一个最显著的差别。前一阶段的跋文与考证，在每一点上他都有突破性的贡献，发前人和并世中外学者所未发，故篇幅虽都不长而精悍绝伦。但所有这些突破也都限于“点”上，而“点”与“点”之间则无必然联系，因此并不能构成较为完整的“面”。这是因为诸文几无一不是根据新发现的断简残篇阐幽发微而成。在每一篇之内他的考证已尽可能由“点”推至“面”。由于新出遗文往往互不相涉，各篇考证自然无法构成有系统的整体。但第二期关于中国中世史的论著便截然异趋。其中最有分量的单篇论文如1933年刊布的《支愍度学说考》、《天师道与滨海地域之关系》，不但每篇都有若干突破“点”连结成“线”，再由“线”构成局部的“面”，而且各篇之间也隐然互相照应。至于单册刊行的《隋唐制度》、《唐代政治史》和《元白诗笺证稿》三部专题

研究，则更不在话下了。所以我认为他在进入第二阶段之初胸中便有为中世史画出一整体新图像的抱负。这正是他为什么在30年代决定改弦易辙的主要原因。

他在《朱延丰突厥通考序》中所说“寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后”这句话最值得重视。他早年受晚清西北史地之学的感染，尤其是沈曾植和王国维的影响，因此在欧美留学期间专治“塞外之史，殊族之文”。恰好自19世纪下半叶以来，欧洲的所谓“东方学”正如日中天，大师辈出。陈寅恪以西北史地之学的中国根基参预欧洲东方学的新潮流，颇有如鱼得水的乐趣。中国西北史地之学和欧洲东方学的历史背景是相同的，即西方帝国主义势力向亚洲的扩张。但是我们也不能因此得出一种过分偏执的诛心之论，认定欧洲的东方学完全是为帝国主义服务的。西方的扩张确为中亚语言、文字、历史、考古、地理、风俗各方面的研究提供了直接观察的机缘，然面欧洲的东方学家之中也有不少人是抱着为知识而知识的观点从事研究工作的。中国的西北史地之学则更可以说是为了抵抗帝国主义而发展起来的，即陈寅恪所说的，“默察当今大势，吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力经营西北”。（《寒柳堂集》，页144）

陈寅恪研究“塞外之史，殊族之文”最初或出于爱国动机，或为显学所掀动，或两俱有之，今已无从确知。但无论如何，在深入这一学术领域的堂奥之后，他自然比谁都清楚，以“塞外之史，殊族之文”而言，欧洲的东方学是居于绝对领先的地位。他本人的基础功力在中国虽然首屈一指，但若与第一流的欧洲东方学家相较，也并不特别超出。所以他承认在中西文化交通、佛教传播及中亚史地等领域内，深受伯希和（Paul Pelliot）等人的影响。（见俞大维，前引文，页7）面且东方学在欧洲早已形成有规模的传统，后起者除了在

某些“点”上寻求新的突破外，很难取得典范式的新成就。陈寅恪是富于创造力的学人，因此毅然“捐弃故技”，退出第一流东方学家的行列，转而开辟中国中世史的研究园地。这是“不甘逐队随人，而为牛后”一语的真实涵义。

这一转变可以说是从东方学的立场回到史学的立场。东方学虽然也是史学研究的一支，但性质近于乾嘉的考证，其重点偏于个别史实的建立，而比较不重视司马迁所谓“通古今之变”。后者在史学中则占据着中心的位置。转变后的陈寅恪虽然在个别史实的处理上丝毫没有放松考证的功夫，但却增加了重视贯通整体和推溯源流的层面。这是熟悉他的论著的人都知道的，毋待赘述。我在这里只想提出一点推测，即他之所以有此转变也许和他早年经历了一个“学习世界史”的阶段不无关系。这一推测今天已无法证实，但我相信虽不中亦不甚远。

促成陈寅恪转向的当然还有其他的因素。就所见资料判断，我想提出下面两点观察：第一是王国维的关系。陈寅恪《王静安先生遗书序》曾举三目以概括王氏的学术，其二曰：

> 取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。凡属于辽金元史事及边疆地理之作，如《萌古考》及《元朝秘史中之主因亦儿坚考》等是也。(《金明馆丛稿二编》，页219)

这便属于陈氏所说的“塞外之史，殊族之文”的范围。王氏虽不通“殊族之文”，但通过日文与英文著作，他对欧洲东方学的发展大势是相当清楚的。(从《观堂译稿》所译斯坦因、伯希和、津田左右吉、箭内亘诸文即可见其一斑，见《遗书》本第十三册) 他在这一领域中

的研究一方面固然受到沈曾植的启发（见《观堂集林》卷二十《九姓回鹘可汗碑跋》及卷二十三《沈乙庵先生七十序》，《遗书》本第三册），但另一方面则也颇由于日本学者的敦促。《元朝秘史中之主因亦儿坚考》便是应藤田丰八的征文而刊布在日本《史学杂志》上的。（见《观堂集林》卷十六，并可参看该文附录《致藤田博士书》两通，《遗书》本第二册）他对于中国方面相关史料的掌握，並世未有其匹，因此在世界"东方学"上也作出了极其重大的贡献。

陈寅恪自言与王国维的关系是所谓"风义生平师友间"（见《王观堂先生挽词》），在东方学上尤属志同道合。陈寅恪初识伯希和于巴黎，即由王国维作书介绍。（见《挽词》"伯沙博士同扬搉，海日尚书互倡酬"句蒋天枢注语。《陈寅恪诗存》，北京，清华大学出版社，1993 年，页 13）他们两人在清华研究院相聚之日虽短（不足一年），但讨论学术和时事都十分相契。"塞表殊族之史事"自然是他们之间的论题之一。所以 1929 年陈寅恪在《灵州宁夏榆林三城译名考》中便据新出的蒙文和满文本改正王国维《蒙古源流校本》及《圣武亲征录校注》中的错误，并说：

> 今寅恪以机缘获见先生当日所未见之本，遂得释此疑。若先生有知，亦当为之一快也。（见《金明馆丛稿二编》，页 114）

1936 年陈寅恪在给陈述（玉书）的一封复信中说：

> 忆十年前王观堂先生欲作辽史索引，以移剌部名及其问题见语，寅当时亦未研究及此，颇忘其意旨所在。王公旋殁，遗著中亦无文论及此者。即寅心中觉此事尚有未发之覆。（蒋天枢

《师门往事杂录》所引，见《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》，北京大学出版社，1989年，页13）

这封信透露了王、陈两人当时商讨“塞表殊族之史”的乐趣。今天研究科学史发展的人大概都承认一门科学的成长往往要靠同行社群(scientific community）的维系。功力相等、兴趣相投、论题相近的一群科学家在往复辨难、互相挑战、彼此补正的过程中，新知识的创获便会层出不穷。科学如此，人文亦然，甚至文学创作也莫不然。陈寅恪论白乐天早期与元微之、李公垂，晚期与刘梦得的诗歌往复，正可作为一个生动的例证。所以中国传统也说“独学而无侣，则孤陋而寡闻。”（《礼记·学记》）在20年代中国东方学的领域内，王国维的旨趣与陈寅恪最多重叠之处，陈垣尚不免稍隔一间。因此王氏的自杀对他而言真有“人琴俱亡”之恸。1927年7月6日吴宓抄录了陈寅恪《寄傅斯年》一首新作，原诗如下：

> 不伤春去不论文，北海南溟对夕曛。正始遗音真绝响，元和新脚未成军。今生事业余田舍，天下英雄独使君。解识玉珰缄札意，梅花亭畔吊朝云。

此时上距王国维之死不过一个月，第三句“正始遗音真绝响”为此而发，决无可疑。旧学已绝而新学未成，故接之以“元和新脚未成军”。又据吴宓《雨僧日记》同年6月29日条，陈寅恪来访，相约不入国民党，以保持“个人思想精神之自由”。万不得已则“只有舍弃学校，另谋生活”。故第五句“今生事业余田舍”表达了陈氏当时个人的真实感受。傅斯年那时正在广州中山大学创办“语言历史学

研究所”，宗旨与次年成立的中央研究院历史语言研究所先后一贯。傅氏意气风发，引进新观念，要把语言学和历史学建设成与自然科学同一类的学问。（见傅乐成《傅孟真先生年谱》，台北，传记文学丛书，1969年，页23—30）他曾在柏林留学三年，最倾服陈氏的考据之学，并一向引之为同调。但陈氏的史学观念不尽于此，实证之外尚别有“了解之同情”一境，近于艺术、文学，而远于科学。故此诗第六句“天下英雄独使君”是反讽之词，即否定“唯使君与操耳”一语的下半截，以示其立场实与傅氏有别。他是典型的“文曲星”，其诗尤为回环曲折，此亦一例。通过这首诗我们可以看出陈寅恪此际陷入了四顾茫然的境地。这是王国维之死在他心理上所造成的一种失落感。（关于此诗及其背景，见吴学昭《吴宓与陈寅恪》所引《雨僧日记》，北京，清华大学出版社，1992年，页48—49）他之所以逐渐疏离“塞外之史，殊族之文”恐不能不与“人琴俱亡”之感有所关涉。而另一方面，王国维在学问上的主要成就对陈寅恪也必然发生了启示作用。诚如他在《挽词》中所说，“考释殷书开盛业，钩探商史发幽光”。盖棺论定，王氏的最大贡献毕竟在以甲骨文治商史上面。这是自出手眼的创辟，与论“塞表殊族之史事”必须追随在欧洲甚至日本的东方学之后，迥然不同。中国中世史也恰好出现了大批的新史料，同样需要与传世旧籍互相补正。这片广大的新园地正在等待着陈寅恪去开辟。

另一个促使陈寅恪转向的也许是20年代末期流行于中国的两股史学思潮。1929年5月他有《北大学院己巳级史学系毕业生赠言》两首如下：

群趋东邻受国史，神州士夫羞欲死。田巴、鲁仲两无成，

要待诸君洗斯耻。

天赋迂儒自圣狂，读书不肯为人忙。平生所学宁堪赠，独此区区是秘方。（《诗集》，页18）

这两首诗致慨于当时中国史学的衰落，以致史学系毕业生都要到日本去进修中国史。他认为这是中国学术界的奇耻大辱。第一首诗中最关键的一句是“田巴、鲁仲两无成”，必然是指当时中国史学界的两个有影响力的流派。因此我们首先必须确定田巴、鲁仲何所指？从《王观堂先生挽词》中“鲁连黄鹞绩溪胡”的诗句，我们很容易断定“鲁仲”即指胡适“整理国故”的一派。其中大概也包括了顾颉刚《古史辨》的分支，因为顾颉刚明白宣称他是追随胡适的方法的。陈氏后来自释《挽词》此句时曾指出鲁连的典故出自韩愈《嘲鲁连子》：

鲁连细而黠，有似黄鹞子。田巴兀老苍，怜汝矜爪嘴。（见《诗集》，页14—15。原诗见《昌黎先生集》卷五）

但是若欲进一步解释“田巴、鲁仲两无成”之句，我们还须引韩诗以下两句：

开端（原注：“鲁连”）要惊人，雄跨（原注：“田巴”）吾厌矣。

据此则鲁连以“开端惊人”为其特色，而田巴则以“雄跨”为其最显著的表征。前者指胡适一派既可确定，那么后者也可推

定为马克思主义派关于中国史的系列见解。1927—1929年时期，由于配合“革命”的需要，这一派知识分子发表了大量的关于中国“封建社会”的文字，已开稍后“社会史论战”的先声。（可参看 Arif Dirlik, *Revolution and History, Origins of Marxist Historiography in China, 1919—1937*, University of California Press, 1978）陈寅恪未必曾细读这些文字，但与当时青年学生的接触中他不可能不发生“雄跨吾厌矣”的感觉。又据《史记》卷八三《鲁仲连传·正义》引《鲁连子》：

> 齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异，一日服千人。（见中华书局标点本，第八册，页2459）

可见田巴在历史上是象征一种极端激烈的否定意识，这也恰符合当时中国马克思主义者的立场。不但如此，陈寅恪在1956年曾写了一首诗，借马祖来讽刺马克思的唯物史观。其中有两句说：

> 未解西江流不尽，漫夸大口马禅师。（《诗集》，页99。详解见我的《蓄书今与理烦冤》一文）

这里所用的“夸”字正与“雄跨”先后一致。以后证前，更可知田巴必指马克思主义一派的史学议论。1929年前后唯物史观在通俗报刊中所取得的声势已足与“整理国故”运动分庭抗礼。郭沫若《中国古代社会研究》便是1928—1929年间分篇出现于各种期刊上的。（见Dirlik前引书，页137）事实上，在更早的时期，即1923年“科玄论

战”中，陈独秀已与胡适展开了关于“唯物的历史观”的辩论。（见胡适《科学与人生观序》附录三篇，收在《胡适文存》第二集，台北，远东版，1971年，页139—154）

陈寅恪“田巴、鲁仲两无成”中的“两”字决非泛言，这是他的诗风。例如1945年7月他有以南宋喻抗日战争的一首诗，其中两句云：

妖乱豫、幺同有罪，战和飞、桧两无成。（《诗集》，页42）

此中每一人名都代表一个具体的对象：“豫”即刘豫，指附敌的伪满和华北政权；“幺”即杨幺，指乘机作乱的共产党；“飞”即岳飞，指蒋介石的抗日政府；“桧”即秦桧，指汪精卫在南京的所谓“和平政权”。第二句更与“田巴、鲁仲两无成”结构一致。根据以上的分析，陈寅恪对于“整理国故”与唯物史观两派史学都甚不满意，这是十分明显的。但是他是不肯、也不屑与时风众势作口舌争的学人，更没有提倡理论与方法的通俗兴趣。面对着这种潮流，他只有一句话赠与有志研究史学的青年，即第二首诗中的“读书不肯为人忙”。这其实是他自己一向遵行的信条。用古人的话说，此之谓“古之学者为己”；用他后来的说法表达之，则正是所谓“平生治学，不甘逐队随人，而为牛后”。他既以此自律，也以此勉后学。更进一层说，他在《王观堂先生纪念碑铭》中所强调的“独立之精神，自由之思想”也与此意先后一贯。故曰：“士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。”（《金明馆丛稿二编》，页218）所以他所大书特书的“独立之精神，自由之思想”决不应理解为狭义的政治概念，其更重要的涵义当于“脱心志于俗谛之桎梏”一语中求之。

“田巴、鲁仲”式的史学在他看来正是当时的“俗谛”。1929年以后他转入中国中世史的领域，一方面固然是“不甘逐队随人”，故不惜向东方学告别，但另一方面则未始不是由于他要发愤自出机杼，以多方面的创获来示人以史学的“真谛”。所以上引《史学系毕业生赠言》两首诗在陈寅恪个人的史学转变史上是特别值得重视的文献。

陈寅恪的史学在1949年以后又经过了一次转变，这已是尽人皆知的事实。这一次的转变是被客观环境逼出来的，我在十几年前所写的一系列文字也已详加说明。所以关于转变的过程这里不再重复。但是最近由于新史料的出现，我们仍有必要专从史学观念上略论其晚年著作的涵义。

第三变：“心史”

陈寅恪在最后阶段的主要著作是《论再生缘》与《柳如是别传》，而后者乃十年心血凝聚而成，尤为重要。让我先指陈两书的若干共同之点，然后再谈谈《柳如是别传》的史学特色。

第一，这两部作品同以才女为研究的对象。他在1961年答吴宓询近况的七律中说：

> 留命任教加白眼，著书唯剩颂红妆。

其下自注云：

> 近八年来草《论再生缘》及《钱柳因缘释证》等文凡数十

> 万言。（见《诗集》，页113）

《钱柳因缘释证》即《柳如是别传》的初名。据吴宓《雨僧日记》1961年9月1日条，是夜陈寅恪曾向他

> 细述其对柳如是研究之大纲。柳心爱陈子龙，即其嫁牧翁，亦始终不离民族气节之立场；赞助光复之活动。不仅其才之高、学之博，足以压倒时辈也……总之，寅恪之研究“红妆”之身世与著作，盖借此以察出当时政治（夷夏）、道德（气节）之真实情况，盖有深意存焉，绝非清闲、风流之行事……（《吴宓与陈寅恪》，页145引。误字已改正）

《日记》所转述陈氏的研究结论与三年后始完稿的《别传》完全吻合，自属实录无疑。又1957年他再题“河东君访半野堂小影”第二律结句云：

> 衰残敢议千秋事，剩咏崔徽画里真。（《诗集》，页102）

更可证专一研究“红妆”是他晚年的坚定不移的一贯宗旨，决非偶然兴到所致。这个宗旨包涵了正反两个方面。就正面说，他发愤要表彰历史上有才能、有志节的“奇女子”。因此他断定《再生缘》的作者陈端生是“当日无数女性中思想最超越之人”，但以“无与男性竞争之机会”，因此心中最感“不平”。（《寒柳堂集》，页57—58）对于柳如是的才学，他更是赞不绝口，称之为“不世出之奇女子”。（《别传》上册，页341）但就反面说，他则刻意以女子的奇才异节反

衬出他对男性读书人而以“妾妇之道”自处者的极端鄙视。1952 年他有《男旦》一诗云：

> 改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。（《诗集》，页 75）

当时知识分子纷纷响应“思想改造”的号召，一个个都变成戏台上扭扭捏捏的“男旦”。甚至也有人想对他进行同样的“改造”。故同年《偶观十三妹新剧戏作》二首之一云：

> 涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁成姹女。（同上）

我早在《陈寅恪的学术精神和晚年心境》一文中已指出他“著书唯剩颂红妆”是为了表达清初人所说“今日衣冠愧女儿”的一番意思。但当时只有内证而无外证。吴宓《日记》虽提及“夷夏”、“气节”等语，然因《日记》原文有删略，故不易取信读者。（我最早根据《编年事辑》所转引《日记》，引文更为简短）现在这一点竟然获得了第一手史料的证实，不可不说是一种意外之喜。1953 年汪篯奉命去劝说陈寅恪“北返”时，曾留下了下面的记述：

> 连续两天，陈寅恪“怒骂”那些与他相熟、并加入了民主党派的朋友，称之为“无气节、可耻”，比喻为“自投罗网”。陈寅恪动气了，恣意评点人物，怒说前因后果，极其痛快淋漓。（见陆键东《陈寅恪的最后二十年》，北京，三联书店，1995 年，页 106 转述汪语）

有了这段记载，他晚年研究“红妆”的反面意义便毫无可疑了。

第二，这两部作品同强调“独立之精神，自由之思想”。他在《论再生缘》中一则曰：

> 端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。（《寒柳堂集》，页59）

再则曰：

> 《再生缘》一书，在弹词体中，所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。（同上，页66）

1958年我初读《论再生缘》油印本，即深为其文外之旨之所震撼。唯当时仅恃此孤证，或可为知者言，但对于他所谓“愚不可及”的“世人”，则毫无说服力。这是因为“世人”都假定在1953—1954年的大陆，陈寅恪必与所有知识分子一样，或已“心悦诚服”（《别传》下册，页1024），或则“迫于事势，噤不得发”（《寒柳堂集》，页150），决不会再重申他在《王观堂先生纪念碑铭》中的“独立之精神，自由之思想”。然而1980年《柳如是别传》终于问世了。陈寅恪在介绍河东君时，又说：

> 虽然披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自已者焉。夫三户亡秦之志，九章哀郢之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！（上册，页4）

这里他不但重弹“独立精神”、“自由思想”的旧调，而且其言哀、其志悲，使人不忍卒读。所以合两书读之，他晚年治史不仅不是为考证而考证，也不止于为史学而史学。他是要通过史学来维护平生持之极坚的文化价值，独立精神与自由思想便是其中最重要的两大项目。他写《论再生缘》与《柳如是别传》，表面上似言有清一代只有柳、陈两个奇女子最能体现这两大价值，但弦外之音则在指斥和他同时代的“男旦”已放弃自由与独立了。

但即使在1980年以后，仍然有人拒绝相信陈寅恪会在新的情势下继续坚持“独立精神”、“自由思想”的原则。直到他那篇《对科学院的答复》（1953年12月1日）重见天日之后，这个问题才算彻底解决了。（详见本书《陈寅恪与儒学实践》一文）现在我要引一条新出现的第一手史料来加强我的论断。1956年1月14至20日中共在北京召开了一次“关于知识分子问题会议”。中共广东省学校委员会书记兼中山大学副校长冯乃超在18日这一天作了一次发言，其中有下面这一段话：

> 中山大学有一个老教授陈寅恪，解放以来他在思想上一直是和我们敌对的，而且还写诗讽刺过我们。去年（英时按：当

> 作“前年”，即1954年。因为陈寅恪虽在1953年12月正式拒绝出任“中古史研究所所长”，但1954年初，科学院仍虚位以待。）中国科学院聘他任职，他表示：任职可以，但不谈马列，不干政治。直到去年（按：1955年）初我们展开对胡适思想批判的时候，他还说某些教授是“一犬吠影，十犬吠声”。
> （引自陆键东《陈寅恪的最后二十年》，页164。原件是“关于知识分子问题的会议文件之七十一”。并可参看同书，页129—135）

这一官方档案的重要性是显而易见的。1949年以后陈寅恪一直在思想上与官方处于“敌对”的状态，并且写诗讽刺官方，都在这个文件中得到了百分之百的证实。更重要的是1955年初他竟敢指斥参加“胡适思想批判”的教授们是“一犬吠影，十犬吠声”。他在文化见解和学术观点上一向和胡适之间有相当的距离。但站在“独立之精神、自由之思想”的立场上，他则是同情胡适的（见《陈寅恪与儒学实践》）。由于冯乃超所引的一句话，我们现在才懂得他在1954年所写的几首诗究竟何所指。“胡适思想批判”的始点是1954年10月31日当局号召对于《红楼梦》研究中“胡适派资产阶级唯心论的倾向”展开讨论。12月2日当局则决定“展开对胡适资产阶级唯心论思想的全面批判”。（见曹伯言、季维龙编著《胡适年谱》，安徽教育出版社，无出版年代，但《编者序》是1986年1月10日写的，页764）陈寅恪在1954年写了一首《无题》的七律，前四句云：

> 世人欲杀一轩渠，弄墨然脂作计疏。猧子吠声情可悯，狙公赋芧意何居。

在“猧子”之下，他特别写了下面一条长注：

> 《太真外传》有康国猧子之记载，即今外人所谓“北京狗”，吾国人则呼之为“哈吧狗”。元微之《梦游春》诗“娇娃睡犹怒”与《春晓》绝句之“狌儿撼起钟声动”皆指此物，《梦游春》之“娃”乃“狌”字误，浅人所妄改者也。（见《诗集》，页88）

这首诗我在《晚年心境》已作了解释。但是我当时万万想不到他会为胡适抱不平，因此误以为“哈吧狗”的“吠声”是冲着他自己而来的。现在有了“一犬吠影，十犬吠声”这条资料，真相才大白于天下。这条自注反复说“狗”，既是“北京狗”又是“哈吧狗”，尤见诗人的厌恶之情。所引元诗二句也不是闲文，第一句描写狗状，第二句刻画狗势浩大，真可谓谑而虐矣。诗的本事既明，则首句“世人欲杀”自然也是指胡适了。这里他用的是杜甫名句：“世人皆欲杀，吾意独怜才。”（见《钱注杜诗》卷十二《不见》，中华书局，页417）他不但不肯附和，反而特别对胡适表示了思念和同情。“独立之精神，自由之思想”在他的实践中再一次得到了体现。基于同一理由，同年《闻歌》的“座客善讴君莫讶，主人端要和声多”大概也是因“胡适思想批判”而作。

第三，他把晚年所写的两部著作都看作郑所南的《心史》。此义我在十几年前已揭出，兹再综述如次。1964年的《论再生缘校补后序》说：

> 《论再生缘》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议

论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。……至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。噫！所南心史，固非吴井之藏。孙盛阳秋，同是辽东之本。（下略。见《寒柳堂集》，页96）

《序》中关于“所南心史”、“孙盛阳秋”二语当与1953年9月《广州赠别蒋秉南》二首之二合看。诗云：

孙盛阳秋海外传，所南心史井中全。文章存佚关兴废，怀古伤今涕泗涟。（《诗集》，页80）

尤当与陈夫人唐筼《广州赠蒋秉南先生》（1953年9月）合看。诗云：

不远关山作此游，知非岭外赏新秋。孙书郑史今传付，一扫乾坤万古愁。（《诗集·附唐筼诗存》，页168）

此时《论再生缘》初属稿，尚未有成篇，但蒋天枢在广州十日，陈寅恪必已将全文深意告诉了他，所以唐筼诗有“今传付”之语。陈寅恪对于政治和学术气候都十分敏感，已预见此文在大陆不可能出版，但在海外或尚有流传之望。故诗中有“海外传”与“井中全”之语。无论如何，这一序二诗都证明《论再生缘》确是“所南心史”，再也不留丝毫可以质疑的余隙。

《柳如是别传》更是他晚年最感人的一部“心史”。他在《丁酉（1957年）阳历七月三日六十八初度，适在病中，时撰钱柳因缘诗释

证尚未成书，更不知何日可以刊布也，感赋一律》结句云：

> 珍重承天井中水，人间唯此是安流。（《别传》，页6）

郑思肖（所南）《心史》是崇祯十一年（1638年）在苏州承天寺井中发现的。所以这两句诗是要告诉读者《柳如是别传》（即《钱柳因缘诗笺证》）是他的“心史”，未必能见天日，其涵义与“所南心史井中全”完全一致。他又有《用前题再赋一首》，其开端云：

> 岁月犹余几许存，欲将心事寄闲言。（同上）

这更是明说他自己的“心事”都寄托在这部大书中，其为“心史”益无可疑。他又引钱牧斋《复遵王书》云：

> 居恒妄想，愿得一明眼人，为我代下注脚。发皇心曲，以俟百世。今不意近得之于足下。（同上，页11）

这是一种夫子自道。他为钱、柳之诗文“发皇心曲”，但同时也告诉读者，他自己的诗文中同样隐藏着“心曲”。以上所引三条都在首章《缘起》之中，即所谓“开宗明义”。所以反复言之者，唯恐读者不知道《柳如是别传》是他的“心史”也。

稍知陈寅恪文字风格的人都知道他遣词用字无不具深意，晚年尤其如此。所以他一再以“心史”比喻晚年的作品决不是顺手牵来的一个典故。换言之，《论再生缘》与《柳如是别传》两书至少具有郑思肖《心史》的最突出的特征。那么《心史》的特征何在呢？（关于

《心史》，可看余嘉锡《四库提要辨证》，中华书局，1974年，下册，页1526—1543）第一当然是宋亡元兴，特别是中国沦为胡化。故郑氏书中持夷夏之辨特严，以致清代四库馆臣不敢“著录”，仅列之“存目”。第二是如明遗民林古度在《心史》序中所言，“年已垂老，虑身没而心不见知于后世，取其诗文，名曰：心史”。在这两点上他都和郑思肖之间发生了异代的共鸣。1950年夏他已有“吃菜共归新教主”的感慨（《诗集》，页63），1955年他更写下“岂意滔天沉赤县，竟符掘地出苍鹅”的沉痛诗句。前者指现代的摩尼教征服了中国，后者指新一次的“五胡乱华”。这一全面的“胡化”是他所绝对不能接受的。此中关键不在统治集团之为胡为汉，因为他一向认定“胡汉之分，在文化而不在种族”。在《柳如是别传》中他又重申斯旨。（见《别传》，页982）《论唐高祖称臣于突厥事》和《论韩愈》两文的深意也在于此。这些文字不但揭示了历史的真相，而且还有现实的意义。吴宓记述他在1961年9月1日的谈话有以下这一段：

> 坚信并力持：必须保有中华民族之独立与自由，而后可言政治与文化。若印尼、印度、埃及之所行，不失为计之所得者。反是，则他人之奴仆耳。——寅恪论韩愈辟佛，实取其保卫中国固有之社会制度，其所辟者印度佛教之“出家”生活耳。（《吴宓与陈寅恪》，页145）

读了这一段私下谈话，我们便可以理解他为什么和郑思肖一样，要特别严夷夏之防了。

其次，“虑身没而心不见知于后世”更是他和郑思肖异途同归之所在。郑氏《心史》诗文相杂，记录了兴亡的事迹和一己的感慨，

陈氏亦然。所不同者，郑书确以铁函锢之井中，故可以直言无隐，陈书则并未入井，不能不掩藏在古典和旧史之下耳。《论再生缘》与《柳如是别传》中窜进了那么多个人感慨系之而与考证渺不相涉的诗，这是古今中外史学著作中从所未见的变体，然而却是他晚年写史的一大特色。他笔下写的是历史的世界，心中念念不忘的却是生活的世界，而且沧桑之感则贯穿在这些诗章之中。写钱柳因缘而附入“兴亡遗事又重陈”（《别传》，页716）之诗是可以想像的，但是写乾隆盛世的才女陈端生何以也会引进“兴亡遗恨尚如新”（《寒柳堂集》，页53）之句呢？事实上，这些诗都是他的“心史”，其中“古典今情”往往合而为一，再也分不清楚了。关于这一层，我以前已多所解说，毋须赘论。但80年代初我仅能就诗文论诗文，无法从他最后二十年的生活实况中找到确凿的证据来支持我的解释。因此动机不同的各派反对论者仍可曲为之说，以致形成一种信者自信、疑者自疑的状态。今天有关档案和证词纷纷出现，我最初所提出的许多假设竟往往显得失之保守，而不是过于大胆了。试举一例：我在1984年所写《陈寅恪晚年诗文释证》的长文中，曾推测1950年《霜红龛集·望海诗……感题其后》一首七绝是他关于台湾的一种感慨。所以在与《柳如是别传》互相证发之后，我说他和傅青主“同入兴亡烦恼梦”，是一个极其严重的问题。两年前大陆上一位老史学家郑重托人告诉我，这首七绝原来是为悼念傅斯年而作的。我当时误以为“霜红”暗示深秋，而傅斯年则死在该年12月20日，因此根本便不曾从傅青主联想到傅斯年。现在我们知道他不但“望海”而且和他“同入兴亡烦恼梦”的竟是傅斯年，这首“欠砍头”诗的问题便比我当初的估计严重得不止一倍了。（关于此诗问题，可参看马亮宽《试论陈寅恪与傅斯年思想之异同》一文，刊于《柳如是别传与国学研

究》，杭州，浙江人民出版社，1995年，页250—251）现在让我再从《别传》中选出一首诗来略作解释，以明此书的"心史"性质。

1963年他有两首关于《别传》的律诗，题目极长，曰：《十年以来继续草钱柳因缘诗释证，至癸卯冬，粗告完毕。偶忆项莲生（鸿祚）云："不为无益之事，何以遣有涯之生。"伤哉此语，实为寅恪言之也。感赋二律》。只看题目，便可知他满腹"心事"。第二首如下：

> 世局终销病榻魂，谻台文在未须言。高家门馆恩谁报，陆氏庄园业不存。遗属只余传惨恨，著书今与洗烦冤。明清痛史新兼旧，好事何人共讨论。（《别传》，页7）

这首诗是在写完《别传》末节《钱氏家难》之后所作，故诗中本事也集中在钱柳先后为人逼债而死这一点上。"谻台"即是"债台"，"文"则指所引"河东君遗嘱并其女及婿之两揭"（《别传》，页1203）等文件而言。第五句"遗属"一作"遗嘱"（见《诗集》，页121"编者注"），但似以"属"字于义为长，否则便专指"柳夫人遗嘱"了。第六句"著书今与洗烦冤"自就全书而论，他的《别传》是为钱、柳昭雪三百年来所受到的种种诬毁。但是除了这三句是专咏钱、柳之外，也有三句是以诗人自己为主体的。第一句"世局终销病榻魂"的"世局"当然是指他自己的生活世界。他自上一年"膑足"以后便一直卧在"病榻"之上，因此"销"他"魂"的"世局"不可能是三百年前的历史世界。最后两句写他自己的感慨，也明白无疑。但第三四两句却值得推敲。第三句出于白居易的两句诗：

还有一条遗恨事，高家门馆未酬恩。（见《白氏长庆集》卷一六《香炉峰下新卜山居草堂初成 偶题东壁》五首之末。《四部丛刊》缩本，页87）

据《旧唐书》本传，“贞元十四年，始以进士就试，礼部侍郎高郢擢升甲科。”（《旧唐书》卷一六六，标点本，第十三册，页4340）这是白居易自愧未能报其座主擢拔之恩。第四句也是唐代的故事。王谠《唐语林》卷四《贤媛》：

陆相贽知举，放崔相群。群知举，而陆氏子简礼被黜。群妻李夫人谓群曰：“子弟成长，盍置庄园乎？”公曰：“今年已置三十所矣。”夫人曰：“陆氏门生知礼部，陆氏子无一得事者，是陆氏一庄荒矣。”群无以对。（台北，世界书局本，1967年，页151）

故“陆氏庄园业不存”也讲的是座主和门生的关系。总之，这两句诗同是斥责学生对老师忘恩负义。（他在《唐代政治史述论稿》中已讨论过这两个故事。见《陈寅恪先生论集》，页161）从表面上看，这是说钱牧斋晚年及身后，门生辈多有恩将仇报者。但细考文献，钱氏家难的发动者主要是其族人，而非弟子。《孝女揭》中特别提到的“执弟子于门墙”如钱谦光、钱曾二人，同时也是族人。（《别传》，页1208）所以陈寅恪这两句诗用之于钱牧斋，并不完全贴切。很显然的，他是因钱牧斋而联想到使他“销魂”的“世局”。“学生批判老师”无疑是他晚年生活世界的一大特色，这一点已没有论证的必要了。他的历史世界和生活世界“合二为一”在此又得到了印证。所以第七句“明清痛史新兼旧”是全诗的画龙点睛之笔。“旧”指明清之际，“新”指“世局”，词意昭然。否则钱柳因缘明明是三

百年前的“痛史”，有何“新”之可“兼”乎？像郑思肖一样，他所目击的是一场价值世界崩溃的悲剧——“岂意滔天沉赤县，竟符掘地出苍鹅！”《柳如是别传》之所以是他的“心史”便是因为他也像郑思肖一样，决心把这一场“地变天荒”（《论再生缘》中诗句，见《寒柳堂集》，页 77）的悲剧及其演出过程笔之于书，以告天下后世。但是他不能像郑思肖那样直抒胸臆，而必须通过三百年前旧悲剧中人（钱、柳）的“心曲”来表达他自己对于眼前另一场新悲剧的“心事”。这是写双重的“心史”，其难度之大是不可想像的。《柳如是别传》与他以前的论著相较，显然是所同不胜其所异。为了写这部“心史”，他不得不别出心裁，开辟一条“文史互证，显隐交融”的新途径。现在让我们看看这条路是怎样开拓出来的。

1957 年陈寅恪在给友人的信上曾特意谈到《柳如是别传》的撰写问题。他说：

> 弟近来仍从事著述，然已捐弃故技，用新方法，新材料，为一游戏试验（明清间诗词，及方志笔记等）。固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公、冲虚真人之新说。所苦者衰疾日增，或作或辍，不知能否成篇，奉教于君子耳。（《陈寅恪的最后二十年》，页 213 所引《敦煌语言文字研究通讯》1988 年第一期《忆陈寅恪先生》一文）

这是一条最可信的证据，证明陈寅恪为了写《别传》，确曾自觉地发展了一套“新方法”。信中有几个重要的语句应略加解释。先说“亦更非太史公、冲虚真人之新说”。我已指出这是用隐语（司“马”迁与“列”御寇）来表示他决不运用马列主义的理论。（见《后世相知

或有缘》,《明报月刊》1996 年 7 月号）其次是“捐弃故技”一词，这是指“殊族之文，塞外之史”，也包括所谓“敦煌学”，即他第一期的史学研究，上面已详论之。此信未睹全豹，想必前段有论及敦煌材料的话。最后，“固不同于乾嘉考据之旧规”一语很值得注意，下语也极有分寸。他在第二期的史学研究中虽已在概念化方面有很重要的贡献，但处理史料的谨严法度仍可说是上承乾嘉考据的旧规。第三期撰写《柳如是别传》，他在个别史料的审查上也依然极考据之能事，不过通体而论，此书确已突破考据的樊篱，且全书的构想与意趣也根本不是仅靠考据精详便能实现的。

但是上引信中“用新方法，新材料，为一游戏试验”这句话却最为重要，因为这是他自己对于《柳如是别传》的一种描述。让我们从《别传》与他以前论著最不相同的所在说起。第二期有关中世史的作品都是正规的史学专题或学报论文，因此也都是很严肃的文字。《别传》则不然，它是通过柳如是、钱谦益、陈子龙和其他相关人物的种种活动，写出明清兴亡的一个侧面。但这又不是我们通常读到的那类一本正经的兴亡史，而是悲欢离合的故事。在作者划定的范围内，这个故事则是首尾完具，并且顺着时序一路发展下来的。我在上面已说过，他写的是一个历史悲剧的故事。因此书中有一段论悲剧的话必须首先引在下面，因为这是理解全书的关键。他在讨论柳如是《金明池 咏寒柳》中“春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许”这一句词时，说道：

“酿成”者，事理必致之意。实悲剧中主人翁结局之原则。古代希腊亚力斯多德论悲剧，近年海宁王国维论《红楼梦》，皆略同此旨。然自河东君本身言之，一为前不知之古

人，一为后不见之来者，竟相符会，可谓奇矣！至若瀛海之远，乡里之近，地域同异，又可不论矣。（页340）

这是笼罩全书的大纲维，不但不限于柳如是的早年，而且也不限于钱、柳因缘。全部“明清痛史”便是由数不清的人物共同“酿成”的一大悲剧。如此强调悲剧原则超时空的普遍性时，他已暗中将自己所亲历的“新痛史”带了进来。他何以如此偏爱《金明池　咏寒柳》这首词以至于必须用“金明”名其馆、“寒柳”名其堂？我们现在又获得了更深一层的认识。因为唯有如此，《柳如是别传》才能成为他自己的“心史”，而不仅仅是一部不关痛痒的“相斫书”。《金明池　咏寒柳》这首词之所以使他惊心动魄其实也只在“春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许”这一句而已。他告诉读者，他有“笺释钱柳因缘诗之意”起于旅居昆明时购得“钱氏故园中红豆一粒”。其事之有无已不可知，而且也无关紧要。他真正想表达的其实不是这部书的“缘起”，而是他所经历的新悲剧的“缘起”。换句话说，最迟从抗日战争起，这一场大悲剧便已在开始“酿成”了。我们应该记得，在《论再生缘》中他也说他在蒙自的诗句中竟有“端生”之名，“岂是蚤为今日谶”耶？（《寒柳堂集》，页76）为什么那么巧合，他晚年的两部“心史”，不迟不早，都种因在抗战发生后流寓蒙自、昆明的时期？《论再生缘》所附载的诗，上起1931年，下迄“听读《再生缘》”的1953年。在这一时期内，从个人的遭遇说，他始则“流转西南，致丧两目”，继则“求医万里，乞食多门”，而终于“身虽同于赵庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女”；从整个中国说，这是从“九一八”与卢沟桥之“变”一直发展到“地变天荒”。这岂不正是他所亲历的一场新悲剧的全部过程吗？所以《柳如是别

传》起首的“灰劫昆明红豆在”和《论再生缘》结尾的“北归端恐待来生”及其案语恰好形成了一条常山之蛇，首尾相应，这绝不是偶然的巧合。

与《论再生缘》相印证，我们可以确定《柳如是别传》是陈寅恪“心史”的一曲双重奏。这才是他所说的“游戏试验”的真正涵义。读这曲双重奏的时候，我们必不可为他的繁复考证所炫惑。因此越是熟悉他过去著作的读者便越容易陷人见树不见林的境地，因为他的考证确是很引人入胜的。他为了柳如是诗中的一个“囡”字，竟遍检《柳南随笔》、《明实录》、《曲海提要》、《苏州府志》及其他相关的材料写了几千字的考证（页925—930）。我们可以说，书中个别史料和史事，凡是需要考证的，他都已尽量做到了穷源竟流的地步。专以笺证诗而言，《别传》比《元白诗笺证稿》所费的功夫要深得多。这是必然的，因为明清作者时代在后，所用事与典的来源比唐人超出远甚。在考证方面，他也有许多颠扑不破的新发现。如陈子龙与柳如是的关系，以前一直在互相冲突的传闻中隐约存在着，谁也弄不清楚。《别传》在这一问题上，诚如他所说，“发三百年未发之覆，一旦拨云雾而见青天”。（页283）至于钱柳因缘之第一次得到最彻底的全面澄清，那就更不在话下了。

但是这部大书的主要贡献和作者的基本意向却不在这些细节上。整体地说，《别传》写的是一个充满着生命和情感的完整故事。其中的考据虽精，但这些考据的结果只不过建立了许多不易撼动的定点。由于点与点之间都是互相关联的，因此又由点而形成许多线，再进一步则因线的交叉而形成一个比较清晰的网路。考据的功能大概只能到此为止。如果换一个比喻，我们不妨说考据足以搭起一座楼宇的架子，却不一定能装修布置样样俱全。而《别传》则不但是一座已

完成的楼宇，而且其中住满了人。更重要的，楼宇中人一个个都生命力充沛，各依不同的性格而活动。陈寅恪之能重建这样一个有血有泪的人间世界则不是依靠考据的功夫。他的凭借是什么呢？一言以蔽之，是历史的想像力。他的想像力并不是始于或仅见于《别传》。事实上他在中世史研究上所取得的重大成就也是由于想像力的运用。但在第三阶段之前，也许因为受了“乾嘉考据之旧规”的拘束，他的想像力从来没有像在《别传》中那样驰骋奔放过。这种想像力当然不是胡思乱想；它是基于史家对于人性和人世的内在面所具有的深刻了解，因此它必须深入异代人物的内心活动之中而与之发生共鸣。“他人有心，予忖度之”（《诗·小雅·巧言》）两句诗已得其三昧；陈寅恪早年所说过的“神游冥想”。（《金明馆丛稿二编》，页247）也是此物此志。所以史家对于人性、人情、事理懂得越多，挖得越深，他的想像力也越大。但历史重建所需要的想像力又必须受历史的客观情况的约制。每一时代的礼俗、制度，道德观念、意识形态等都有其特殊性，甚至同一时代也有各地方风俗之异。这些当然都是史家必须首先具备的基本知识。陈寅恪虽然特别赞扬柳如是的“独立”性格（页184—185。这是他的“心史”的流露），但是并没有将她想像为一位现代西方式的女性主义者。另一方面，人性、人情与事理又有古今相去不远的一面，否则历史研究，甚至一切人文社会的研究都将在理论上不可能成立。后代史家以自己的切身经验印证以往的史事正是历史想像力的一个重要组成部分。陈寅恪对此曾现身说法。以1942年从香港逃难回内地“身历目睹之事”与北宋汴京陷落时“极世态诡变之至奇”互相印证，他忽然对于《建炎以来系年要录》记载中原来“不甚可解”的事“豁然心通意会”。他最后竟说：“平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感。”（《金

明馆丛稿二编》，页 234）西方哲学家中有人特别强调史家必须通过“现在”才能真正重建“过去”；“过去”和“现在”之间是无法截然分开的。所以在想像中重建过去，史家往往要以“现在”为“证据”。（参看 R.G.Collingwood，*The Idea of History*，Oxford University Press，1946，pp.247—249。较近的讨论可看 Eric Hobsbawm，*On History*，New York：The New Press，1997，chaps，2、3 and 18）这样看来，陈寅恪的“心史”二重奏不但不是历史重建的障碍，反而是《别传》所以特别获得成功的根据。通过丰富的想像，他使明清的“兴亡遗事”复活了，其中每一个重要的主角都好像重现在我们的眼前一样。他们的喜、怒、哀、乐，以至虚荣、妒忌、轻薄、负心等等心理状态，我们都好像能直接感受得到。陈寅恪对于历史人物的心理活动有深人的认识，对于他们的性格也往往把握得很准确。这不是弗洛依德(Freud）的“心理分析”。他的历史重建只是根据人物的行为、谈论和诗文，大体上都是自觉层面的事。通过丰富的想像力，他逐步从外在表现进人内心世界。西方史学家写传记也大致采取这一立场。甚至弗洛依德也不得不承认，在通常情况下我们判断一个人的性格(human character）只要根据他在行动和思想上的自觉表现便已够了。所以史家也并不是必须进人传主的潜意识之中才能谈他的心理活动。（参看 Cushing Strout，“Ego Psychology and the Historian，” in *History and Theory*，vol.Ⅶ，no.3，1968，p.290，note 16）

陈寅恪运用历史想像力重建明清兴亡的故事，在《别传》中到处可见，而且是贯穿全书的主线。我不在这里举例说明了。有兴趣的读者不妨细读“河东君嘉定之游”（特别是页 142—175）、“半野堂文讌”的一幕（页 540—564）、黄毓祺案柳如是营救钱牧斋的经过（页

882—906）等处的考证和推断。这三个故事都写得很生动，但最关键的地方都不是考证所能为力的，而是依靠想像力的飞跃。由于他的想像入情入理，和一切有关史料又配合得丝丝入扣，所以虽不能证实，读来却使人有如亲见其事。这是想像力驾御考证，而不是全由考证建立起来的历史事实。在这种地方，史家的想像和小说家的想像是极其相似的。所不同者，史家想像必在一定的时空之内，并且必须受证据的限制而已。（参看 Collingwood 前引书，页 245—246）

我把《柳如是别传》和小说相提并论，也许有的读者会感到难以接受。这其实是他自己的意思。他所说的“游戏试验”便是指以小说家的想像用之于写史，使他重构的悲剧故事产生可歌可泣的感人力量。但是他的《别传》仍然是真实的历史，毫无虚构。从这一方面说，他的史学境界在最后阶段发生了一次跳跃。上引 1957 年的信便流露出这一跳跃所带来的兴奋。《柳如是别传》完成后，他先后写了两次《稿竟说偈》。由于此两偈都有助于我们对他晚年这部大著作的了解，让我抄在下面，并略缀数语，以终吾篇。

一、

刺刺不休，沾沾自喜。忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死。繁琐冗长，见笑君子。失明膑足，尚未聋哑。得成此书，乃天所假。卧榻沈思，然脂暝写。痛哭古人，留赠来者。（《别传》，页 1224）

二、

奇女气销，三百载下。孰发幽光，陈最良也。嗟陈教授，越教越哑。丽香闹学，皋比决舍。无事转忙，然脂暝写。成卅万言，如瓶水泻。怒骂嬉笑，亦俚亦雅。非旧非新，童牛角马

> 刻意伤春，贮泪盈把。痛哭古人，留赠来者。（《编年事辑》，页163—164，《诗集》，页127）

两偈除末二句外，无一相同，但都属于“心史”。大体言之，前一偈“述事言情，悯生悲死”即“明清痛史新兼旧”之意；这是他对于两个时代的大悲剧同表示一种深厚的同情。后一偈中的情感则远为激越，因为涉及了他1958年受批判而不再教学的遭遇，故此偈可当作有关他个人的“心史”读，与前一偈之为整个时代的“心史”者，重点略有不同。因此我认为二偈应并存于《别传》之末。今《别传》仅列前者，不知是否他自己的意思，俟考。据记录，二偈都撰于1964年夏（《诗集，页126—127），惟第二偈“成卅万言”的“卅”字疑误。《别传》大约七八十万字，“四十万言”与原稿实况相差太远。《甲辰（1964年）四月赠蒋秉南教授》三首之二云：

> 草间偷活欲何为，圣籍神皋寄所思。拟就罪言盈百万，藏山付托不须辞。（《诗集》，页124）

诗中“罪言百万”即指《别传》，举成数言，反为近真。我猜想“卅”或是“百”字之讹。此诗明说他晚年“偷活”便是为了写这部书。书之为“罪言”和诗之“欠砍头”，取义相同。“草间偷活”取自吴梅村《贺新郎·病中有感》：“为当年沉吟不断，草间偷活”。1959年他也写过“草间有命几时休”的诗句（《诗集》，页108）。他一再以吴梅村自况，必有深意。这使我们更能了解究竟在何种意义上《别传》是他的“心史”。

前偈“忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死。”和后偈

“怒骂嬉笑，亦俚亦雅。非旧非新，童牛角马”，都是他自己对于《柳如是别传》的体裁和性质的不同描述。前引“游戏试验”那句话在这里得到了较详细的解释。他是要告诉读者：《别传》与他以往的著作大异其趣，因此不受一般史学戒律的拘束。1955年《六十六岁初度》也有“笺释钱杨体别裁”之句，可见他对于《别传》之别出心裁确是“沾沾自喜”，故一再及之。（此诗见《寒柳堂集》，页41，《诗集》漏收）

在结束本文之前，我要特别重揭下面这八个字：

痛哭古人，留赠来者。

这两句是前后二偈同有的。由于表面上看来词旨显明，似无深究的必要，我以前一再忽略过去了。最近我才偶然发现了这八个字的来源。1939年他在《刘叔雅庄子补正序》中说：

> 寅恪平生不能读先秦之书。……继而思之，尝亦能读金圣叹之书矣。其注《水浒传》，凡所删易，辄曰：“古本作某，今依古本改正。”夫彼之所谓古本者，非神州历世共传之古本，而苏州金人瑞胸中独具之古本也。由是言之，今日治先秦子史之学，与先生所为大异者，乃以明清放浪之才人，而谈商周邃古之朴学。其所著书，几何不为金圣叹胸中独具之古本，转欲以之留赠后人，焉得不为古人痛哭耶？（《金明馆丛稿二编》，页229）

我读到最后一句，才恍然大悟，原来陈寅恪故弄狡狯，竟自我作古，使用了自己创造的“今典”。典据确凿如此，则此两语决不能仅依字

面求解。他绕了这样一个大弯子其实是为了表明《柳如是别传》虽然到处是考证，却不是专以考证取胜的“朴学”。他写此书是要效法“明清放浪才人”如金圣叹者，运用小说家的想像，为后世留下一部“胸中独具”的“心史”。他好像婉转地告诉读者：因为全书是由想像构成的，不可能一一证实，他也许在有些地方“误解”了钱、柳与其他相关的诗文，故“焉得不为古人痛哭耶”？这是我在上面以《别传》比拟于小说的主要根据。

陈寅恪晚年生活在史无前例的禁网之下，却始终不肯放弃“独立之精神、自由之思想”。因此借白居易《琵琶引》为喻，他的诗文所透出来的声音不是“间关莺语花底滑”，而是“幽咽泉流冰下难”。我曾屡次指出：他晚年诗文特别具有曲折幽深的特色，甚至可以说他到处设下了陷阱，读者稍一疏忽便不免失足。现在我对他的理解似乎更多了一些。所以我愿意借孟子的语调代他回答道：“予岂好曲折幽深哉？予不得已也。”

1997年8月1日于普林斯顿

犹记风吹水上鳞

——敬悼钱宾四师

海滨回首隔前尘，犹记风吹水上鳞。

避地难求三户楚，占天曾说十年秦。

河间格义心如故，伏壁藏经世已新。

愧负当时传法意，唯馀短发报长春。

8月31日深夜一时，入睡以后突得台北长途电话，惊悉钱宾四师逝世。悲痛之余，心潮汹涌，我立刻打电话到钱府，但钱师母不在家中，电话没有人接。所以我至今还不十分清楚钱先生（我一直是这样称呼他的，现在仍然只有用这三个字才能表达我对他的真实情感）逝世的详情。不过我先后得到台北记者的电话已不下四五起，都说他是在很安详的状态下突然去世的，这正是中国人一向所说的“无疾而终”。这一点至少给了我很大的安慰。今年7月我回到台北参加研究院的会议，会后曾第一次到钱先生的新居去向他老人家问安。想不到这竟是最后一次见到他了，走笔至此禁不住眼泪落在纸上。

最近十几年，我大概每年都有机会去台北一两次，多数是专程，但有时是路过。每次到台北，无论行程怎么匆促，钱先生是我一定要去拜谒的。这并不是出于世俗的礼貌，而是为一种特殊的情感所驱使。我们师生之间的情感是特别的，因为它是在患难中建立起来的；四十年来，这种情感已很难再用“师生”两个字说明它的内容了。但最近两三年来，我确实感到钱先生的精神一次比一次差。今年7月初的一次，我已经不敢说他是否还认识我了。但是他的身体状态至少表面上还没有大变化。所以他的突然逝世对我还是一件难以接受的事。

我对于钱先生的怀念，绝不是短短一两篇、甚至三五篇“逝世纪念”那种形式化的文字所能表达得出来的，而且我也绝不能写那样的文字来亵渎我对他老人家的敬爱之情。所以我现在姑且回想我最初认识他的几个片断，为我们之间四十年的师生情谊留下一点最真实的见证，同时也稍稍发抒一下我此时的哀痛。以后我希望有机会写一系列文字来介绍他的思想和生平，但那必须在我的情绪完全平复以后才能下笔。

钱穆草创新亚书院时，校舍简陋，学生不超过二十人

我第一次见到钱先生是1950年的春天，我刚刚从北京到香港，那时我正在北京的燕京大学历史系读书。我最初从北京到香港，自以为只是短期探亲，很快就会回去的。但是到了香港以后，父亲告诉我钱先生刚刚在这里创办了新亚书院，要我去跟钱先生念书。我还清楚地记得父亲带我去新亚的情形。钱先生虽然在中国是望重一时的学者，而且我早就读过他的《国史大纲》和《中国近三百年学术史》，也曾在燕大图书馆中参考过《先秦诸子系年》，但

是他在香港却没有很大的号召力。当时新亚书院初创，学生一共不超过二十人，而且绝大多数是从大陆来的，九龙桂林街时代的新亚更谈不上是“大学”的规模，校舍简陋得不成样子，图书馆则根本不存在。整个学校的办公室只是一个很小的房间，一张长桌已占满了全部空间。我们在长桌的一边坐定不久，钱先生便出来了。我父亲和他已见过面。他们开始寒暄了几句。钱先生知道我愿意从燕京转来新亚，便问问我以前的读书情况。他说新亚初创，只有一年级。我转学便算从二年级的下学期开始，但必须经过一次考试，要我第二天来考。

我去考试时，钱先生亲自出来主持，但并没有给我考题，只叫我用中英文各写一篇读书的经历和志愿之类的文字。交卷以后，钱先生不但当场看了我的中文试卷，而且接着又看我的英文试卷。这多少有点出乎我的意料之外。我知道钱先生是完全靠自修成功的，并没有受到完整的现代教育。他怎么也会看英文呢？我心中不免在问。很多年以后，我才知道他在写完《国史大纲》以后，曾自修过一年多的英文，但当时我是不知道的。阅卷之后，钱先生面带微笑，这样我便录取了，成为新亚书院文史系二年级第二学期的学生了。这是我成为他的学生的全部过程。现在回想起来，这是我一生中最值得引以自傲的事。因为钱先生的弟子尽管遍天下，但是从口试、出题、笔试、阅卷到录取，都由他一手包办的学生，也许我是唯一的一个。

钱先生给我的第一个印象是个子虽小，但神定气足，尤其是双目炯炯，好像把你的心都照亮了。同时还有一个感觉，就是他是一个十分严肃，不苟言笑的人。但是这个感觉是完全错误的，不过等到我发现这个错误，那已是一两年以后的事了。

当时新亚学生很少，而程度则参差不齐。在国学修养方面更是没有根基，比我还差的也大有人在。因此钱先生教起课来是很吃力的，因为他必须尽量迁就学生的程度。我相信他在新亚教课决不能与当年北大、清华、西南联大时相提并论。我个人受到他的教益主要是在课堂之外。他给我的严肃印象，最初使我有点敬而远之。后来由于新亚师生人数很少，常常有同乐集会，像个大家庭一样，慢慢地师生之间便熟起来了。熟了以后，我偶然也到他的房间里而去请教他一些问题，这样我才发现他真是“即之也温”的典型。后来我父亲也在新亚兼任一门西洋史，他常常和我们一家人或去太平山顶或去石澳海边坐茶馆，而且往往一坐便是一整天，这便是上面所引诗中的“犹记风吹水上鳞”了。钱先生那时偶然还有下围棋的兴趣，陈伯庄先生是他的老对手，因为两人棋力相等。我偶然也被他让几个子指导一盘，好像我从来没有赢过。

一年暑假，钱穆患严重胃溃疡，孤零零躺在教室地上养病，内心却渴望读王阳明文集

这样打成一片以后，我对钱先生的认识便完全不同了。他原本是一个感情十分丰富而又深厚的人。但是他毕竟有儒学的素养，在多数情况下，都能够以理驭情，恰到好处。我只记得有一次他的情感没有完全控制好，那是我们一家人请他同去看一场电影，是关于亲子之情的片子。散场以后，我们都注意到他的眼睛是湿润的。不用说，他不但受了剧情的感染，而且又和我们一家人在一起，他在怀念着留在大陆的子女。但这更增加了我对他的敬爱。有一年的暑假，香港奇热，他又犯了严重的胃溃疡，一个人孤零零地躺在一间空教室

的地上养病。我去看他，心里真感到为他难受。我问他：有什么事要我帮你做吗？他说：他想读王阳明的文集。我便去商务印书馆给他买了一部来。我回来的时候，他仍然是一个人躺在教室的地上，似乎新亚书院全是空的。

我跟钱先生熟了以后，真可以说是不拘形迹，无话不谈，甚至彼此偶尔幽默一下也是有的。但是他的尊严永远是在那里的，使你不可能有一分钟忘记。但这绝不是老师的架子，绝不是知识学问的傲慢，更不是世俗的矜持。他一切都是自自然然的，但这是经过人文教养浸润以后的那种自然。我想这也许便是中国传统语言所谓的"道尊"，或现代西方人所说的"人格尊严"。

这种尊严使你在他面前永远会守着言行上的某种分寸，然面又不觉得受到什么权威的拘束。说老实话，在50年代初的香港，钱先生不但无权无势，连吃饭都有困难，从世俗的标准看，哪里谈得上"权威"两个字？这和新亚得到美国雅礼协会的帮助以后，特别是新亚加入中文大学以后的情况，完全不同。我们早期的新亚学生和钱先生都是患难之交。以后，雅礼协会和哈佛燕京社都支持新亚了，香港大学又授予他荣誉博士学位，钱先生在香港社会上的地位当然遽速上升。但是就个人的亲身体验而言，钱先生则依然故我，一丝一毫也没有改变。发展以后的新亚迁到了嘉林边道。我仍然不时到他的房间里聊天，不过常不免遇到许多形形色色的访客。有一次，一位刚刚追随他的文史界前辈也恰好在座，忽然这位先生长篇大段地背诵起文章来了。我没有听清楚是什么，钱先生有点尴尬地笑，原来他背诵的是钱先生几十年前在北平图书馆馆刊上所发表的一篇文字。这一切都和钱先生本人毫不相干。1960年春季钱先生到耶鲁大学任访问教授，我曾两度去奉谒，他和钱师母也两度到康桥来作客。他们

临行前，还和我们全家同去一个湖边木屋住了几天。我们白天划船，晚上还打麻将。这才恢复到我们50年代初在香港的那种交游。钱先生还是那么自然、那么率真、那么充满了感情，但也依然带着那股令人起敬的尊严。

上面描写的钱先生的生活的一面，我想一般人是不十分清楚的。我能比较完整地看到这一面也是由于特殊机缘造成的。钱先生从来不懂得哗众取宠，对于世俗之名也毫无兴趣，更不知道什么叫做"制造社会形象"或"打知名度"。这些"新文化"是向来和他绝缘的。因此他不会在和人初相识时便有意要留下深刻的印象。他尤其不肯面对青年人说过分称誉的话。除非有50年代香港的那种机缘，钱先生的真面目是不易为人发现的。他对《论语》"人不知而不愠"那句话，深信不疑，而近于执著。50年代初他和我闲谈时也不知提到了多少次，但他并不是向我说教，不过触机及此罢了。

上面说到我得到钱先生的教益主要是在课堂以外，这也有外缘的关系。我在新亚先后只读了两年半，正值新亚书院最艰困的时期，钱先生常常要奔走于香港与台北之间，筹募经费。1950年年底，他第一次去台北，大约停留了两三个月，好像1951年的春季，他没有开课。1951年冬他又去了台北，不久便发生了在联合国同志会演讲而礼堂倒塌的事件。钱先生头破血流，昏迷了两三天，几乎死去。所以整个1952年春季他都在台湾疗养。1952年夏初，新亚书院举行第一届毕业典礼，我是三个毕业生之一。但钱先生还没有康复，以致竟未能赶回香港参加。所以我上钱先生的课，一共不过一个半学年而已。事实上，我有机会多向钱先生私下请益是在他伤愈回港以后，也就是我毕业以后。

钱穆是开放型的现代学人，承认史学的多元性，但同时又择善固执，坚持自己的路向

大概在1950年秋季开学不久，我为了想比较深入地读《国史大纲》，曾发愤作一种钩玄提要的工夫，把书中的精要之处摘录下来，以备自己参考。我写成了几条之后，曾送呈钱先生过目，希望得到他的指示。这大概是我第一次在课外向他请教。钱先生的话我至今还记得。他说："你做这种笔记的工夫是一种训练，但是你最好在笔记本上留下一半空页，将来读到别人的史著而见解有不同时，可以写在空页上，以备比较和进一步的研究。"他的闲闲一语对我有很深的启示，而且透露出他自己对学问的态度。《国史大纲》自然代表了他自己对一部中国史的系统见解。但是他并不认为这是唯一的看法，而充分承认别人从不同的角度也可以得出不同的论点。初学的人，则应该在这些不同之处用心，然后去追寻自己的答案。用今天的话说，钱先生的系统是开放的，而不是封闭的。这个意思，他在《国史大纲》的"引言"和"书成自序"中也隐约地表示过，但是对我而言，究竟不及当面指点，直凑单微，来得亲切。从此以后，我便常常警惕自己不能武断，约束自己在读别人的论著——特别是自己不欣赏的观点——时，尽量虚怀体会作者的用心和立论的根据。

这次以后我曾不断提出《国史大纲》中的具体论断，请他说明为什么要这样说，而不那样说。每一次都是我"小扣"，而他"大鸣"。我渐渐明白原来他多年在北大等校讲授中国通史的过程中，读遍了同时史学专家在一切重大关键问题上的研究文字，然后根据他自己的通史观点而判定其异同取舍。有一次我们讨论到西魏府兵制，他便向我说明他和陈寅恪的看法有何异同之处。他认为陈寅恪过分强调了宇文

泰个人私心在府兵制成立上的作用，而他则宁可从胡汉势力的消长上去着眼。他很推崇陈寅恪的贡献，但认为专题考证的具体结论和通史所需要的综合论断未必能完全融合无间。我举此一例，以见《国史大纲》并不易读。因为钱先生写通史时惜墨如金，语多涵蓄，其背后不仅是正史、九通之类的旧史料，而且也包含了整个民国时期的史学史。

我们讨论的范围几乎无所不包，但重点总是在现代史学的演变方面。我从他的谈论中，逐渐领悟到中国传统学术一方面自有其分类和流变，另一方面又特别注重整体的观点。这是“专”与“通”的大问题。但是这一传统和现代西方学术的专门化趋势接触以后，引起了许多有关如何沟通和融化的困难，一时无法解决。如果单纯地依照西方的分类，各人选一专门的范围去进行窄而深的断代研究，当然也会有成绩。但在熟谙中国传统的人看来，总不免有牵强和单薄之感。如果过分注重“通”的传统，先有整体的认识再去走专家的道路，事实上又是研究者的时间、精力、聪明都不能允许的。钱先生走出了自己的独特“以通驭专”的道路。现在大家都把他当作学术思想史家，其实他在制度史、沿革地理，以至社会经济史各方面都下过苦功，而且都有专门著述。《国史大纲》中“南北经济文化之转移”三章尤其有绝大的见识，显示了多方面的史学修养和现代眼光。在钱先生门下，以我所认识的人而言，严耕望先治政治制度史后治人文地理，都是受到钱先生的启发和指导。1953 年钱先生得到亚洲基金会的资助，在九龙太子道租了一层楼创办研究所，这是新亚研究所的前身。当时只有三四个研究生，我也在其中。但我当时的兴趣是研究汉魏南北朝的社会经济史，由钱先生任导师。钱先生仍一再叮咛，希望我不要过分注意断代而忽略贯通，更不可把社会经济史弄得太狭隘，以致与中国文化各方面的发展配合不起来。这仍然是“通”

与“专”之间问题，不过钱先生的道路并不是人人都能走得通的，所以这个大问题也一直没有得到妥善的解决。他也承认这个问题恐怕无法统一解决，只有凭各人性之所近，分途摸索。也许等到新的研究传统真正形成了，这个问题也就自然而然地化解了。这里又显示了钱先生治学的另一面：他是开放型的现代学人，承认史学的多元性，但是同时他择善固执，坚持自己的路向。他并没有陷入相对主义的泥淖。他相信，各种观点都可以用之于中国史的研究，然而学术价值的高下仍然有客观的标准，也不完全是时人的评价即能决定，时间老人最后还是公平的。所以，在他的谈话中，他总是强调学者不能太急于自售，致为时代风气卷去，变成了吸尘器中的灰尘。这便回到“人不知而不愠”那个老话题上去了。但是他承认30年代的中国学术界已酝酿出一种客观的标准，可惜为战争所毁，至今未能恢复。

钱穆毕生所发挥的是整个中国学术传统，不是他个人的私见

钱先生回忆民国以来中国学术界的变迁，对我也极有吸引力。最初我只是为了好奇心而向他追问各派的人物的性格和治学的长短及彼此间的关系。但久而久之，使我对民国学术思想史有了比较亲切的认识。这一部分的知识更是书本上所找不到的。钱先生自民国十九年到北平以后，表面上他已进入了中国史学的主流。然而他的真正立场和主流中的“科学”考证或“史料学”又不尽相合。因此，他和反主流派的学人更为投缘，甚至左派学人中也不乏和他谈得来的。例如杜守素便非常佩服他，范文澜也十分注意他的著作。40年代中，范文澜开始编《中国通史简编》，便颇取材于《国史大纲》，不过解释不同而已。此外如南方以中央大学为中心的史学家如缪凤林、张其

昀也和他交往很密切。钱先生不在任何派系之中，使他比较能看得清各派的得失；他又有自己的观点，所以论断鲜明，趣味横生。1971年以后，我每次到台北去看他，只要话题转到这一方面，他总是喜欢回忆这些学坛掌故。我曾一再请求他写下来，为民国学术史留下一些珍贵的资料。这也许有助于他后来下决心写《师友杂忆》。但是《杂忆》的文字还是太洁净、太含蓄了。这是他的一贯风格。但读者如果不具备相当的背景知识，恐怕很难体会到他的言外之意，更不用说言外之事了。

自从获得钱先生逝世的消息，这几十小时之内，香港五年的生涯在我心中已重历了无数次。有些记忆本已隐没甚久，现在也复活了起来。正如钱先生所说，忘不了的人和事才是我们的真生命。我这篇对钱先生的怀念主要限于50年代的香港，因为这几年是我个人生命史上的关键时刻之一。我可以说，如果我没有遇到钱先生，我以后四十年的生命必然是另外一个样子。这就是说：这五年中，钱先生的生命进入了我的生命，而发生了塑造的绝大作用。但是反之则不然，因为钱先生的生命早已定型，我在他的生命史上则毫无影响可言，最多不过如雪泥鸿爪，留下一点浅浅的印子而已。

这篇文字在情感波动中写出，无暇修饰，也不能修饰，但所记仅仅是一个轮廓。在结束之前，让我叙述一个刚刚发生的故事，因为这个故事富有象征的意义。

我在美国教学和研究已三十年，钱先生的著作当然是和我的工作分不开的。在我的朋友和学生之中，当然也有不少人因为我的指引才去细读钱先生的著作。其中最明显的当然是 Jerry Dennerline 前年（1988）在耶鲁大学出版的《钱穆和七房桥的世界》。这是以《八十忆双亲》的译注为基础而写成的专著。但是三十年来，我并没有

利用任何机会去宣扬钱先生的学术和思想，好像要造成一个“学派”的样子。这也是本于钱先生的精神。同时，我深信“道假众缘，复须时熟”之说，揠苗助长是有害无利的。而且钱先生毕生所发挥是整个中国学术传统，不是他个人的私见。过分强调或突出他个人的作用，不是抬高或扩大他，而是降低或缩小他。他对章学诚“言公”和“谢名”的深旨，低回往覆，不能自已，其故正在于是。

我个人几十年来也没有直接写到钱先生的机会，因为我在美国的教学和研究都不涉及近代和现代的人物与思想。一年多以前，我接受了瑞典诺贝尔委员会的邀请，在今年9月初参加一个讨论世界各国“民族史的概念”（conceptions of national history）的学术会议。我想借此机会听听其他国家的专家关于这个问题的意见，因此几经考虑之后，决定参加。我的题目是“20世纪中国民族史概念的变迁”，论文期限本在6月底，但因为我7月初回台北开会，加上其他事情，一直延至最近才赶写了出来。这篇文字从章炳麟、梁启超开始，最后一位代表，恰好是钱先生。在我得到钱先生逝世消息的前几个小时，我正在撰写《国史大纲》所体现的民族史的意识。也许在他离开人世的那一刹那，就是我介绍《国史大纲》的时刻。这中间是不是有什么感应之理呢？也许像我在上面所说的，由于他在我早期的生命中发生了塑造的力量，这种力量在他临终前又从我的潜意识中涌现了出来。无论如何，这总是一种不可思议的巧合。但是使我倍加哀痛的是：我不能不对这篇文字作一次最后的修改，添上了他的卒年，并且把动词改为过去式。

钱先生走了，但是他的真精神、真生命并没有离开这个世界，而延续在无数和他有过接触的其他人的生命之中，包括像我这样一个平凡的生命在内。

一生为故国招魂

——敬悼钱宾四师

一生为故国招魂，当时搞麝成尘，未学斋中香不散。

万里曾家山入梦，此日骑鲸渡海，素书楼外月初寒。

我的老师钱宾四先生逝世使我这两天来的精神陷人一种恍惚的状态，前尘往事，一一涌上心头。我已写了一篇《犹记风吹水上鳞》，记述我和他在香港时期的师生情谊，那完全是个人观点的杂忆。现在再写这--篇《一生为故国招魂》，是想扼要说明钱先生的学术精神。但这也只能代表我个人对这一精神的初步了解，远不足以概括钱先生在现代中国学术思想史上的贡献和意义。任何人企图对他的学术和思想作比较完整的评估，都必须首先彻底整理他所留下的丰富的学术遗产，然后再把这些遗产放在现代中国文化史的系统中加以论衡。这是需要长期研究才能完成的工作。我现在所以敢匆促间尝试写这篇文字，是由于我具有两个基本条件：第一，钱先生的学术著作我确实读得很仔细，有些更反复体味过许多次。第二，我曾有幸列于他的门墙，四十年来，不但听过他的正式讲授，也和他先后有过无数次的讨论。但是必须声明，所有钱先生的弟子大概都具有上述两个条件。而且在他的弟子之中，追随他比我更久更密切也大有人在。因此我在下

面所介绍的只能代表我个人的看法。不但如此，钱先生的学术精神是多方面的，我们从不同的角度出发便可以看到不同的精神。这正如苏东坡笔下的庐山，所谓“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。我现在所强调的仅仅是他“为故国招魂”的一面。本文开头所引的是我刚刚写成的一副挽联，我想用它来象征钱先生的最终极而且也是最后的关怀。“未学斋”是钱先生的斋名之一，见《中国近三百年学术史》的“自序”，“素书楼”则指无锡七房桥的旧址，不是台北外双溪的那所楼宇，因为后者不过是前者的投影，而且今天已不复存在了。

十六岁萌发爱国思想与民族文化意识，深入中国史，寻找中国不会亡的根据……

钱先生自能独立思考以来，便为一个最大的问题所困扰，即中国究竟会不会亡国？他在新亚书院多次向我们同学讲演，都提到梁启超的“中国不亡论”曾在他少年的心灵上激起巨大的震动。这篇文字主要是以“沧江”和“明水”两人一问一答的方式写成的。“明水”提出种种论证指出中国随时有灭亡的危险，而“沧江”则逐条反驳，说中国绝无可亡之理。两人的问答一层转进一层，最后说到了中外的历史，中国的国民性，直到“明水”完全为“沧江”所说服才告结束。后来我们读《饮冰室文集》，才知道“沧江”是梁启超，“明水”是汤觉顿。这篇文字的题目也不是“中国不亡论”，而是《中国前途之希望与国民责任》，最初，刊在宣统二年（1910）的《国风报》上。1910年，钱先生才十六岁，他的爱国思想和民族文化意识至迟已萌芽于此时，也许还可以追溯得更早一些。梁启超这篇文字在当时激动了无数中国青少年的国家民族的情感。后来我读到左舜生

的《我的少年时期》，也提到他和一位同学夜读这篇两万四千字的长文，至于欲罢不能而热泪长流。但是钱先生和大多数青少年读者不同，他读了此文之后没有走上政治救国的道路，而转入了历史的研究。他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先生以下八十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使。

钱先生又屡次说过，他非常欣赏梁启超所用“国风”这一源于《诗经》的名称。不用说，他早年也受到了《国粹学报》(1905—1911)的影响，对于“国魂”、“国粹”(借自日文)、“黄帝魂”等流行观念是同样能够欣然接受的。当时梁启超《读陆放翁集》有“兵魂销尽国魂空”的名句，而高旭（天梅）的《南社启》也说：“国有魂，则国存；国无魂，则国将从此亡矣。”又说：“然则国魂果何所寄？曰：寄于国学。欲存国魂，必自存国学始。”不过“五四”以后，这些观念在知识界已不流行了。所以后来钱先生改用“中国历史精神”这个观念，意思还是一脉相通的。其实，“国魂”、“国粹”的观念最初从日本开始，而日本人又受了德国人讲“民族国家精神”的启示，如兰克（Ranke）便强调马丁路德的宗教改革在更深的层次上是体现了日耳曼的民族精神。那时日本人编欧洲史教科书往往以兰克为典范。王国维光绪二十六年（1900）撰《欧罗巴通史序》已明白指出。以上简略的陈述不妨看做是钱先生“为中国招魂”的渊源所自。

“中国不会亡”的历史根据何在？此一念当时便引申出了无数的历史问题。《国粹学报》中人如刘师培根据斯宾塞的社会进化论，指出中国史上的治乱循环是因为进化的阶段尚浅，西方则治了便不再乱，梁启超写《新史学》则有“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已”的著名论断。（按：以一史归一姓，可见任公当时情感之激动。

稍一寻思，岂非笑话。）这一观念旋即为《国粹学报》中人所接受，并加以宣扬，流风至今犹在。至于中国二千年的政治是帝王专制，更是上帝在“最后审判”中所下的判决词，毫无上诉的余地。从此以后，中国人研究中国历史都或明或暗地有一西方史的模式在背后作衬托。比较的历史观点本来是有利无弊的，但是比较如果演变为一方是进化的高级阶段（西方），而另一方则仍停留在较低的层次（中国），因此前者成为批判后者的绝对标准，那么许多历史和文化的歪曲便随着发生了。清末民初的中国史学界还没有发展到这样严重的情况，但其倾向已极为明显。因此国粹学派本身即包含了一个无可克服的内在矛盾。他们一方面在寻找中国的“国粹”、“国魂”，有人以为此“魂”寄托于历史，有人以为哲学（儒家和诸子）即是“魂”，也有人以为文学才是“魂”的凝聚之地。但另一方面，他们对于当时以进化论为基调的西方社会学则视为天经地义。所以刘师培力证中国古代，也有石器、铜器、铁器三级，邓实则深信耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代，中国和西方的分别即在处于此二不同的阶段。他更明白宣称：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”然而同一个邓实却又痛斥当时“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的风尚。

承继清末学人的问题，为寻求新的历史答案而独辟路径……

他们当时解决矛盾的办法大致有两条路，第一条路是认定西方现代的基本价值观念如民主、民权、自由、平等、社会契约等，在中国早已有之，这才是中国的“魂”，不过湮没已久，必须重新发掘。另一条路是主张汉民族西来说。当时出于排满的动机，几乎人人都尊

黄帝为中国人的始祖。中国的“国魂”也就是“黄帝魂”。那么谁是黄帝呢？当时一个法国业余学者提出一个理论：黄帝是近东王号的对音（Nakhunti），黄帝率领西方民族称为巴克（Baks）者，先东迁至中亚，再入中国，征服土著。《尚书》所谓“百姓”即是“巴克”，而土著则是“黎民”。这种说法今天听来似乎是天方夜谭。但当时第一流学人如章炳麟、刘师培等都笃信不疑，且运用他们的训诂与古典的知识加以证立。章炳麟在《序种姓》一文中甚至直呼加尔特亚（Chaldea）为“宗国”。这个荒唐的理论后来却又因为瑞典的安特生发现仰韶彩陶而得到加强，甘肃马厂、辛店彩陶上的几何花纹尤其与南欧所发见者相似。如中国的人种与文化源出西方，那么中国人仍然处于现代世界的中心，而不在边陲。这也给当时不少人提供了“中国不亡”的心理保证。

我之所以特别介绍“五四”以前这一段学术思想史的发展，主要是想为钱先生治史的动机与方向找出一种比较可靠的历史说明。梁启超、章炳麟、《国粹学报》派所提出的种种问题对钱先生实有支配性的影响。他深信中国文化和历史自有其独特的精神，这一点无疑是承清末的学风而来。我们可以这样说：他承继了清末学人的问题，但是并没有接受他们的答案。他的一生便是为寻求新的历史答案而独辟路径。《国史大纲·引论》所说的“于客观中求实际，通览全史而觅取其动态”，正是这一路径的具体描写。但这在他不是空论，而是实践。他的主要学术著作全是针对着当时学术界共同关注的大问题提出一己独特的解答，而他的解答则又一一建立在精密考证的基础之上。清末康有为的《新学伪经考》支配了学术界一二十年之久，章炳麟、刘师培虽与之抗衡，却连自己的门下也不能完全说服。所以钱玄同以章、刘弟子的身份而改拜崔适为师。顾颉刚也是

先信古文经学而后从今文一派。钱先生《刘向歆父子年谱》出，此一争论才告结束。他也是因为这篇成名作而受聘于北大的。章炳麟、梁启超提倡先秦诸子之学，风靡一世。胡适在美国写英文本《先秦名学史》也是闻章、梁之风而起。但其中具体问题而未能解决者尚多。即以整体而论，诸子的先后渊源与系统，以及战国史的转变关键，也都在模糊不清的状态。钱先生《先秦诸子系年》一书则为诸子学与战国史开一新纪元，贡献之大与涉及方面之广尤为考证史上所仅见。根据古本《竹书纪年》改订《史记》之失更是久为学界所激赏。在这样大规模的考证中。由于资料不足和推断偶误，自然不免有可以改正之处。他自己在再版时便增订了两百多条。最近考古发现当然又提供了足以补充此书的新材料，如《孙膑兵法》的出现即是一例。但全书大体决不因此等小节而动摇。这是一部考证之作，但卷首《自序》的文章则写得掷地有声。序末论战国世局三变与学术四期一节更是考证、义理、辞章融化一体的极致。1978 年我到中国大陆访问，遇见一位中年的先秦史专家，他对这一节文字居然已熟读成诵。这一点最使我惊异不已。因为钱先生在大陆受“批判”已三十年，有的人且曾撰文痛贬《先秦诸子系年》。在这种气氛下还有人能如此爱好此书，其引人入胜之处可想而知。

这里我要指出：钱先生对于知识的态度，与中外一切现代史学家比，都毫不逊色。“五四”时人所最看重的一些精神，如怀疑、批判、分析之类，他无不一一具备。他自己便说道，他的疑古有时甚至还过于顾颉刚。但是他不承认怀疑本身即是最高价值。他强调：“疑”是不得已，是起于两信不能决。一味怀疑则必然流于能破而不能立，而他的目的则是重建可信的历史。许多人往往误会他是彻底反对“五四”新文化运动的。事实上，他对于所谓“科学精神”

是虚怀承受的，不过不能接受“科学主义”罢了。我们试一读《国学概论》最后一章，便可见他确能持平。更值得注意的是在东西文化的争论上，他并不同情梁漱溟的武断，反而认为胡适的批评“足以矫正梁漱溟氏东西文化根本相异之臆说”。

钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂……

在30年代，钱先生是以擅考证见称于世的，虽然他从来不掩饰他对于传统文化的尊重，也不讳言他的考证是为了一个更高的目的服务——从历史上去寻找中国文化的精神。他力排众议，独自承担北大“中国通史”的教学，便是这一立场的鲜明表示。所以他为中国“招魂”是凭借着他对中国文化的无比信念和他在中国史研究方面的真实贡献，决非空喊几声“魂兮归来”的方士之流所能相提并论的。正因如此，他的通史一课才能那样吸引着学生。同时学人对钱先生的学术贡献是怎样评价的？由于中国没有严格的书评制度，不易举证说明。但是我们也偶然可以从间接的资料中找到线索。例如闻一多《古典新义》关于“神仙”、“楚辞”的考证中，便常常借助于《先秦诸子系年》。闻一多后来在政治上激进化以后，把钱先生看作眼中钉，至斥之为“冥顽不灵”。所以他在学术上对钱先生的尊重自有客观的意义。我最近在杨树达的日记中偶然看到下面一则：

一九三四年五月十六日。出席清华历史系研究生姚薇元口试会。散后，偕陈寅恪至其家。寅恪言钱宾四（穆）《诸子系年》极精湛。时代全据《纪年》订《史记》之误，心得极多，

至可佩服。[1]

这是陈、杨两人私下的谈话，当然更代表客观的评论了。这里要加以说明：《诸子系年》是1935年才由商务印书馆出版的。陈寅恪之所以得读原稿，是因为顾颉刚建议送此稿至清华出版，为“清华丛书”之一，如冯友兰《中国哲学史》之例。陈寅恪和冯友兰都是审查人。但此事为冯友兰所阻，清华没有接受《诸子系年》。杨树达日记中又提到《中国近三百年学术史》。

一九四三年七月二十六日。阅钱宾四（穆）《近代三百年学术史》。“注重实践”，“严夷夏之防”，所见甚正。文亦足达其所见，佳书也。[2]

杨树达特别指出“文亦足达其所见”这一点，是有眼光的，因为钱先生在此书中每写一家必尽量揣摩其文体、文气而仿效之，所以引文与行文之间往往如一气呵成，不着剪接之迹。但读者若不留意或对文字缺乏敏感，则往往不易看得出来。

《中国近三百年学术史》特“严夷夏之防”，正是因为这部书在抗战前夕写成的。这时中国又面临另一次“亡国”的危机。因此书中“招魂”的意识表现得十分明显。但“招魂”意识全幅呈露的绝大著作必推《国史大纲》为第一。由于这是今天在海外依然畅销的一部书，便不用我多作介绍了。至于《国史大纲》的内容复杂，论

[1] 《积微翁回忆录》，上海古籍出版社1986年版，第82页。
[2] 同上，第204页。

据隐而不露，因此不易通读，我已在《犹记风吹水上鳞》一文中略有说明，此处不再重复。我只想指出，这部书的“引论”最初曾在昆明的报纸上单独发表过，而引起巨大的反响。同情的读者如陈寅恪称许它是近年来少见的大文章，反对者也以它为驳论的根据。前面提到闻一多骂钱先生“冥顽不灵”的文字似乎便是读了“引论”以后写的，当时史料派的巨擘也在私下多所议论。钱先生关于中西文化与历史的对比成为集矢之所在。其实，从钱先生个人的思想发展上看，“引论”正是对他早年所承受于国粹学派的种种问题一一提出了自己的答案。抗战时期他曾在马一浮的书院中讨论过中国两千年政治是不是君主专制的问题，这是针对当初梁启超的论断而发的。70年代中，他也曾特别问过我：现在大陆考古对于甘肃彩陶问题得到了什么样的新结论。可见他仍然没有忘记“中国文化西来说”。几十年来他的用心一贯，“引论”则是他对于“中国魂”的新诠释。为了说明中国史的独特精神，他不能不以西方作为对照，这也是百年以来中国史学的共同倾向。中西对比是永远得不到定案的，但又永远不可能停止，因为这是倾向宏观或整体论的中外人文学者所不易克制的一种“超越的冲动”。

钱先生为中国招魂当然没有停止过，然而1949年以后中国史进入了一个新的阶段。他在这一阶段的学术著作，如《庄子纂笺》和《朱子新学案》，也改变了招魂的方式。曾国藩“体庄用墨”，钱先生则是“体儒用庄”。他想通过《新学案》而重建现代儒学之“体”，通过《纂笺》而重显庄生之用。《庄子纂笺·序目》中的话尤为沉痛。在“一马之是期”的时代庄子又如何自处呢？最后他说：“若苟四十年来，漆园之书，尚能索解于人间，将不致有若是。天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释离骚也。”一个不幸的可能性使他早在

1930年便开始忧虑。他在《国学概论》的最后一章说：

> 盖凡此数十年来之以为变者，一言以蔽之，曰求救国保种而已。凡此数十年来之以为争者，亦一言以蔽之，曰求救国保种而已。……然而有以救国保种之心，而循至于一切欲尽变其国种之故常，以谓凡吾国种之所有，皆不足以复存于天地之间者。复因此而对其国种转生不甚爱惜之念，又转而为深恶痛疾之意，而唯求一变故常以为快者。……则其救国保种之热忱既失，而所以为变者，亦不可问矣。

他所举的具体例子之一便是陈独秀先后心理的转变。

钱先生无疑是带着很深的失望离开这个世界的，然而他并没有绝望。他一生为中国招魂，虽然没有得到预期的效果，但是无论是世界的思潮或中国的知识气候都和“五四”时代大不相同了。钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂。今天已有更多的人会同意这个看法。他曾说过：“古来大伟人，其身虽死，其骨虽朽，其魂气当已散失于天壤之间，不再能抟聚凝结。然其生前之志气德行、事业文章，依然在此世间发生莫大之作用。则其人虽死如未死，其魂虽散如未散，故亦谓之神。”[1]这段话完全可以用之于钱先生个人，但是也未尝不能适用于中国这一集体。在这意义上，我们应该承当起钱先生的未竟之业，继续为中国招魂。

1990年9月2日

---

〔1〕《灵魂与心》，第115页。

钱穆与新儒家

章学诚论“浙东学术”曾说过一句名言：“学者不可无宗主，而必不可有门户。”钱宾四师一生治学大体上都遵守这一精神。钱先生逝世以后，报章上刊出了不少纪念文字，其中颇有人把他划人“新儒家”的旗帜之下。1988 年 8 月新加坡东亚研究所召开了一次“儒学发展的问题与前景”会议，我在会场上看到了一份大陆有关《现代新儒家丛书》的出版计划，钱先生也占一专册，钱先生是 20 世纪的一位“新儒家”似乎已成定论了。

但是钱先生生前却雅不愿接受此“新儒家”的荣衔。这不仅因为他极力要避免建立任何“门户”，而且更因为“新儒家”具有特殊涵义，不是他所能认同的。本文想对这一问题作一初步的澄清。

一　学术与门户

论学不立门户，是钱先生从早年到晚年一直坚持的观点。他早年在学术界的成名之作是《刘向、歆父子年谱》，这是对康有为《新学伪经考》的全面而有系统的驳斥。清末民初的学术界一直有今文

经学和古文经学两大壁垒的对峙。但钱先生虽摧破了今文经学，却并未陷入古文经学。他认为今文、古文都是清儒主观构造的门户，与经学史的真相不尽相合。所以后来他在《两汉经学今古文平议》的《自序》中说：

> 盖清儒治学，始终未脱一门户之见。其先则争朱、王，其后则争汉、宋。其于汉人，先则争郑玄、王肃，次复争西汉、东汉，而今古文之分疆，乃由此起。

又说：

> 晚清经师，有主今文者，亦有主古文者。主张今文经师之所说，既多不可信。而主张古文诸经师，其说亦同样不可信，且更见其为疲软而无力。此何故？盖今文古文之分，本出晚清今文学者门户之偏见，彼辈主张今文，遂为今文诸经建立门户，而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者，亦即以今文学家门户为门户，而不过入主出奴之意见相异而已……
>
> 本书宗旨，则端在撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。

钱先生著作中几乎无处不致意于门户之必不可有，而言之最明白畅晓者则首推此序。《朱子新学案》是他晚年最大的著作，他在这部书中则要打通理学内外各种门户，因为只有拆除种种门户之后，我们才能

看清朱子的真面目。所以《自序》说：

学者困于门户之见，治理学则必言程、朱、陆、王。

又说：

学者又有经学、理学，乃及汉学、宋学之辨，此等皆不免陷入门户。朱子学，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非陷入门户者所能窥究。本书意在破门户，读者幸勿以护门户视之。

钱先生反复强调门户之见必须打破，这和他在学术上的“宗主”有密切的关系。他一向认为中国学术传统以贯通和整合为其最主要的精神。经、史、子、集虽分为四部，四部之内又各有千门万户，但是所有部门都呈露中国文化的特性，因而也都可以互通。他常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。“通儒”自然是一种理想的境界，不是人人都能企及的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒；凡是足当通儒之称的大概都是较能破除门户之见的学人。钱先生自己便是20世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不遍涉而各有深入。据他自叙为学的经过说：

入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五

> 十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家，韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。

这一段自叙，极为亲切，与章太炎《自述学术次第》相似，钱先生《师友杂忆》所记虽较详尽，但论及治学的转折不及此序之扼要。据此序，钱先生最初从文学入手，遂治集部。又“因文见道”，转入理学，再从理学反溯至经学、子学，然后顺理成章进入清代的考证学。清代经学专尚考证，所谓从古训以明义理，以孔、孟还之孔、孟，其实即是经学的史学化。所以钱先生的最后归宿在史学。前面引了他的话，在解决汉代今古文经学的争论时，他是“就于史学立场”上。我们可以说“史学立场”为钱先生提供了一个超越观点，使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。而且他的治学经验更使他深切体会到：如果划地为界，局限于某一特殊门户之内，则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。钱先生毕生致力于破除门户之

见，更不肯自己另建门户，其更深一层的根据便在这里。

但是钱先生虽悬通儒之学为最高鹄的，却同样承认学术发展必然日趋分化，日趋专门。一部中国目录校雠学史便是明证。门户的出现正是这一发展的结果。经学之中有今文、古文，理学之外又有心学，凡此之类都是学术这一大家族在长期传衍繁殖中所建立的支脉。所以钱先生决不是主张取消中国学问中已存在的门户；他所反对的其实是门户的偏见。（上引章学诚“必不可有门户”之说，微有语病，其意仍指“门户之见”。）学术门户的成立自有其客观的历史根据，谁也不能任意加以抹杀。但持门户偏见的人则不免过分夸张自己的门户；他们往往高自位置，而鄙视其他门户，甚至以为天下之美尽在己。这种偏见必然导致曲解臆说。钱先生对于现代学术必须分途发展一点有很明确的认识。他曾说：

> 今天的学问已是千门万户，一个人的聪明力量，管不了这么多；因此我们再不能抱野心要当教主，要在人文界作导师。所谓领导群伦，固是有此一境界；但一学者，普通却也只能在某一方面作贡献。学问不可能只有一条路，一方面，也不可能由一人一手来包办。今天岂不说是民主时代了吗？其实学问也是如此，也得民主，不可能再希望产生一位大教主，高出侪辈，来领导一切。[1]

可见他一方面戒学者勿陷入门户的偏见，另一方面又强调现代学者只能走专门化的道路，不能再妄想作“教主”或“导师”。这一段话可

[1] 《中国学术通义》，台北，学生书局，1976年，页302。

以帮助我们了解他所说的“通儒”（或“通才”）的涵义。他的“通儒”并不是和“专家”处于互不相容的地位。现代学者首先选择一门和自己性情相近的专业，以为毕生献身的所在，这可以说是他的“门户”。但是学问世界中还有千千万万的门户，因此专家也不能以一己的门户自限，而尽可能求与其他门户相通。这样的“专家”，在他看来，便已具有“通儒”的思想境界。但“通儒”又不仅仅旁通于其他门户，在旁通之外，尚有上通之一境。钱先生常说，治中国学问，无论所专何业，都必须具有整体的眼光，据我多年的体会，主要是指中国文化的独特系统。1955 年我初到美国，那时我的兴趣偏向社会经济史。钱先生在 10 月 17 日的信中指示我：“弟在美盼能有机会多留心文化史及文化哲学一方面之研究。社会史经济史必从全部文化着眼始能有大成就。”这是中国传统所强调的“先识其大”。换句话说，专业上通于文化整体，或“艺”进于“道”，这才是“通儒”的最高境界。钱先生论通识与专业的关系大致和章学诚所说的“道欲通方而业须专一”（《文史通义·博约下》）甚为相近，我们不要认为这是中国传统学术中的陈旧观念而加以轻忽。事实上，西方现代也同样有“部分”与“整体”互通的要求。近几十年来诠释学逐渐从神学扩展到文学、哲学、史学等即是一显例。

总之，在中国学问的领域内，钱先生一方面破除门户之见，一方面又尊重现代的专业。这种似相反而实相成的论点是相对于一整体的观念而成立的，门户可以有高下大小之异，但同是此文化整体的门户。因此没有任何一个门户有资格单独代表整体。一切专业也都起于对此整体进行分门别类研究的需要，因此我们对于此整体的了解正有赖于各门专业的精进不已。钱先生所反复强调的原则是：研究中国学问的人无论从什么专业人手都必须上通于文化整体，旁通于其他

门户。因为惟有如此，才能免于见树不见林之病。

二　学问的宗主

上面，我们大致说明了钱先生关于中国学问传统中“门户”的看法。现在我们要进一步讨论他在中国学问方面的“宗主”问题。只有把这一层讲清楚了，我们才能真正懂得钱先生为什么不肯认同于“新儒家”。但是讨论这个问题，下笔最费踌躇。钱先生学术思想方面的“宗主”决不是几句话可以概括得尽的。我在这里只能就平时理解所及，略述钱先生为学的旨趣与抱负，以归结他对儒家的看法。

根据钱先生的回忆，在十岁那一年，他的体操老师钱伯圭对他说，中国历史走了错路，才有“合久必分，分久必合”的治乱循环。欧洲英、法诸国，合了便不再分，治了便不再乱。所以中国此后应该学西方。钱先生接着告诉我们：

> 余此后读书，伯圭师此数言常在心中。东西文化孰得孰失，孰优孰劣，此一问题围困住近一百年来之全中国人，余之一生亦被困在此一问题内。而年方十龄，伯圭师即耳提面命，揭示此一问题，如巨雷轰顶，使我全心震撼。从此七十四年来，脑中所疑，心中所计，全属此一问题。余之用心，亦全在此一问题上。余之毕生从事学问，实伯圭师此一番话有以启之。[1]

[1] 钱穆《八十忆双亲 师友杂忆》合刊，页33—34。

这是一段十分珍贵的自传材料，透露出钱先生治中国学问的最初动机。他受梁启超《中国不亡论》的刺激还在此六年以后。其实钱伯圭这一番议论也渊源于梁启超。梁氏在《新史学》（1902年）中便最早援引社会进化论来驳孟子“一治一乱”的历史循环论。

这一动机最后发展为他的“终极关怀”：他毕生治学，分析到最后，是为了解答心中最放不下的一个大问题，即面对西方文化的冲击和中国的变局，中国的文化传统究竟将何去何从？他在这一大问题上所获得的系统看法，遍见于《国史大纲》以后的各种著作，不是三言两语可以概括得尽的。我在这里只想提出两点观察：第一，钱先生虽然一生以阐发中国文化的现代意义自任，但是他并不是持中国文化与西方文化相抗衡，以拒斥现代的变革。相反的，他早年对西方的学术和思想毋宁是十分欢迎的。所以章太炎、梁任公、胡适之等人运用西方哲学和史学方法研究先秦诸子，都受到他的推重。以胡适《中国哲学史大纲》而言，钱先生一方面固嫌其疏阔，但另一方面却充分承认“其书足以指示学者以一种明确新鲜之方法”。[1]他甚至说：

> 清儒尊孔崇经之风，实自（章、梁、胡）三人之说而变。学术思想之途，因此而广。启蒙发凡，其说多疏，亦无足怪。论其转移风气之力，则亦犹清初之亭林、黎洲诸家也。[2]

这样的话难道能出自一味顽固保守的人之口吗？事实上，20世纪中

---

〔1〕《国学概论》下册，页142—143。
〔2〕同上书，页144。

国思想史上几乎找不到一个严格意义上的“保守主义者”，因为没有人建立一种理论，主张保守中国传统不变，并拒绝一切西方的影响。从所谓中体西用论、中国文化本位论，到全盘西化论、马列主义，基本取向都是“变”。所不同的仅在“变”多少、怎样“变”以及“变”的速度而已。因此接近全变、速变、暴变一端的是所谓“激进派”，而接近渐变、缓变一端的则成了“保守派”。（详见我的《中国近代思想史中的激进与保守》，香港中文大学二十五周年演讲专辑，中文大学校刊附刊19）下面这一段话透露了钱先生关于“变”的看法：

> 中国传统政制，虽为今日国人所诟詈，然要为中国之传统政制，有其在全部文化中之地位，无形中仍足以支配当前之中国。诚使中国传统政制，尚有一些长处，尚有一些精义，岂得不为之洗发。倘能于旧机构中发现新生命，再浇沃以当前世界之新潮流，注射以当前世界之新精神，使之焕然一新，岂非当前中国政治一出路。[1]

这里所说的虽仅是政制，但其原则同样可以旁通于其他方面，并上推至中国文化的全体系。钱先生显然也主张中国传统必须结合世界“新潮流”、“新精神”以求“变”，然而他要求我们在“变”之前，首先对中国的文化传统有一真切的了解。他一生献身于中国史，特别是学术思想史的研究，与其说是为了维护传统，毋宁说是为了传统的更新而奠定历史知识的基础。这便是上文所引“于旧机构

〔1〕《政学私言》，重庆，商务印书馆，1945年，页9。

中发现新生命”一语的本旨所在。他在逝世前两年（1988年）也曾明白地说：“余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。”（《国史新论》的《再版序》）

这里引出我的第二点观察。钱先生中年以后，学问的宗旨确立，从此他对中国文化传统的生命力抱着无比坚定的信心。这一信心建立在两个基础之上：第一是他自己长期研究所创获的历史知识；第二是两次世界大战所暴露的西方文化的危机。前者使他看清了中国文化自成一独特的系统，并非如时人所云，中国和西方的不同在于落后了整整一个进化的阶段。当时仍然支配着中国史学界的实证论观点（包括《国史大纲·引论》中所指的“革新派”和“科学派”），对于钱先生已不能发生限制作用了。西方文化的危机更使他认识到中国的前途决不能寄托在“一切向西方学习”这种幼稚的想法上面。他从十岁起，便为中国治乱循环而近代西方则有治无乱之说所困。但西方在短短二十年间竟爆发两次大战，他再也不能相信严重的文化问题仅仅发生在中国而不在西方了。

钱先生自《国史大纲》起才公开讨论中西文化问题。他以鲜明的民族文化的立场表明了他在学问上的“宗主”。面对西方文化的挑战，中国文化自不能不进行调整和更新，但是调整和更新的动力必须来自中国文化系统的内部。易言之，此文化系统将因吸收外来的新因子而变化，却不能被另一系统（西方）所完全取代。他称这种变化为“更生之变”：“所谓更生之变者非徒于外面为涂饰模拟，矫揉造作之谓，乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。”（《国史大纲·引论》）他还进一步相信，只有这一文化系统在经过现代洗汰之后仍能保持其传统的特色，中国才算是真正获得了新生。他早年为三民主义的设计所吸引，晚年甚至对“中国社会主义”的提法也

发生过兴趣，都是因为他希望看到某些传统的价值能够通过现代化而落实在政治社会制度之中。[1]

但是钱先生毕竟是史学家而不是政治家，除了《政学私言》一书以外，他也很少论及实际政治社会的设施。他一生的主要贡献是在指示我们怎样去认识中国的文化系统及其流变。在前一节中，我们已指出钱先生强调“道欲通方，而业须专一”的精神，这和他把文化看成一整体系统有密不可分的关系。从整体系统的观点出发，他最关心的是怎样发掘出中国文化传统的特征，因此往往以西方文化作为对照。他否认我们已发现了普遍的历史规律，可以同样适用于中国和西方。相反的，中国和西方各成一独特的文化系统，也各有其历史发展的阶段。他不断试图通过大纲节上的对照以凸显中国文化的整体精神。但是文化系统的范围太大、内容太复杂，不允许我们轻率地“一言以蔽之”，所以分门别户的专业研究决不可少。如果文化确是一整体系统，那么其中每一部分、每一表现也都必然体现同一精神。从一粒沙也未尝不能看见整个世界。用今天的话来说，钱先生所提倡的是“宏观”和“微观”交互为用。他自己的工作便提供了最有力的证据。《国史大纲》以三十万字概括了中国史的全程固然是宏观的大手笔，《朱子新学案》以百万言分析朱熹一人的思想和学术的发展则更是微观的极致。但是我们如果真想在这两部极端相异的著作中获得启发，则读前一书时必须特别注意其中微观的根据，而读后一书时却必须随处留心其宏观的涵义。

钱先生在宏观层面所下的论断不少，而且往往引起争论。但这是宏观史学的必然后果。笼罩面极广、抽象度极高，以及观察的角

---

[1] 《国史新论》，台北，1989年增订版，页57—69。

度极多，这些都是宏观史学的基本特征。因此宏观不可能避免见仁见智的问题。然而宏观毕竟是不可废的，除非我们只承认有一棵棵的树，而不承认有一片森林。钱先生的宏观论断无论在价值取向上是“守旧”还是“维新”，都能从多方面阐明中国文化传统的特性。大致说来，他不承认所有的文化都遵照同一模式发展，并必然经过相同的进化阶段。因此中西文化之异，在他看来，决不在于中国比西方落后了一个历史阶段，即仍处于“中古”或“封建”时代。相反的，中国与西方是不同形态的两种文化，因此也各有各的发展阶段。中西文化不同型说并非自钱先生始，清末民初以来便已不断有人提及。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中更作了系统的陈述。但钱先生论中国文化所采取的立场不是哲学而是史学。他不相信一部中国文化史可以化约为几个抽象的观念。从历史的立场出发，他不但分别从政治、经济、社会、学术、宗教、文学、艺术，以至通俗思想等各方面去探究中国文化的具体表现，而且更注意各阶段的历史变动，特别是佛教传入中国以后所激起的波澜及其最后与中国文化主流的融合。一言以蔽之，他所走的是一条崎岖而曲折的史学研究之路，其终极的目标是要在部分中见整体，在繁多中见统一，在变中见常。

钱先生的史学路向是与当时的主流相背的，但是他也不是完全孤立无援。在第一流的中国史学家中，汤用彤和陈寅恪便和他的观点甚为接近。汤先生基本上相信每一文化都有它的特点和发展的方向，外来的文化思想虽然可以影响本地的文化，但还不至于根本改变它的原有精神。而且外来文化思想也必须改变到可以与本地文化相融合的地步才能发生作用。他以佛教为例，说明“天台、华严二宗是中国自己的创造，故势力较大。法相宗是印度道地货色，虽然有

伟大的玄奘法师在上，也不能流行很长久”。[1]陈寅恪持论也完全相同，他指出六朝的道教和宋代的新儒家都是中国文化善于改造并消化外来思想（佛教）的史例。陈先生显然也断定中西文化属于两种截然不同的形态。他曾充满信心地预测：

> 窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。[2]

这个著名的预言尤其与钱先生一贯的看法若合符节。在30年代和40年代，中国史学界仍在实证论和进化论的支配之下，因此钱先生和汤、陈两先生所共持的文化观在当时不易得到积极的反响。但今天实证史学在西方早已脱去早期那种粗糙的面目，没有人再坚持西方文化代表一种普遍的模式，可以有效地概括一切非西方的文化；也没有人相信“普遍的历史规律”之说了。最近“解释人类学”和“诠释学”的流行使文化研究转面注重内在“意义”的寻求，诠释学家更有人强调“传统”的特殊重要性。在人文研究的领域中，“传统”正是内在理解的关键所在。因为凡是有生命力的“传统”都必然是变动而开放的，研究者自觉地深入一个文化的“传统”之中，才能理解这个文化的种种外在象征所显示的内在意义。

---

[1] 见《文化思想之冲突与调和》一文，收入《往日杂稿》，中华书局，1962年。
[2] 见《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》。

总之，今天研究文化，客观的实证和主观的体会两者不可偏废，因此研究者必须一方面出乎其外，另一方面又入乎其内，最后才可能达到主客的统一。必须出乎其外，即苏东坡所谓“不见庐山真面目，只缘身在此山中”；必须入乎其内则是元遗山所谓“画图临出秦川景，亲到长安有几人”。出乎其外的道理，人人都懂得，因为这是实证论者所一向强调的。入乎其内的说法，今天才获得较多的人的重视。人类学家所说的“being there”便是要求研究者“亲到长安”。钱先生对于中国文化和历史的研究正是主张由内外兼修以求主客统一。[1]他的宏观论断在40年代的中国史学主流派和马克思主义派中引起的争议，主要便起于实证论的思维模式专取出乎其外的客观，而否定内在的主观理解在史学研究上的作用。钱先生推论历史事象的内在的文化意义自然不是他们所能接受的。但在90年代的今天，钱先生的史学取向已是触处可见，反而引不起四十年前那样强烈的反响了。

三　儒学观

钱先生既以抉择中国历史和文化的主要精神及其现代意义为治学的宗主，最后必然要归宿到儒家思想。他生平著述之富及所涉方面之广，为近世罕见，但其重心显然是在学术思想史方面，其中尤以儒学史的研究占据了最重要的分量。他研究儒家思想也和中国文化的其他方面一样，是结合了外在的客观实证和内在的主观理解。毋庸

[1] 他在这一问题上的具体讨论，略见《评胡适与铃木大拙讨论禅》，收入《中国学术思想史论丛》(四)，台北，东大图书公司，1978年。

讳言，对于钱先生来说，儒家并不仅是客观研究的对象，而是中国人的基本价值系统。他对儒家的看法可以分两个层次来说：第一是历史事实的层次；第二是信仰的层次。让我们先说第一层次。儒家的价值系统在过去两千多年中通过种种典章制度而规范了中国人的生活的各方面。这是无可否认的历史事实。但是在这个层次上，他有一个重要的具体论点值得特别指出来：即儒家的价值系统并不是几个古圣昔贤凭空创造出来而强加于中国人的身上的。相反的，这套价值早就潜存在中国文化——生活方式之中，不过由圣人整理成为系统而已。正是由于儒家的价值系统是从中国人的日常生活中提炼出来的，所以它才能反过来发生那样深远的影响。钱先生早年曾特别称赏章学诚在《原道》篇中所提出的“圣人学于众人”的创见。章氏说：“圣人求道，道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所藉以见道者也。”（《文史通义·原道上》）他认为这是章氏“所持最精义理”。[1] 其实这也正是他自己的看法。他晚年在《论春秋时代人之道德精神》中说：

> 在有孔子儒家以前，忠孝两德，早在中国社会实践人生中，有其深厚之根柢。孔子亦仅感激于此等历史先例，不胜其深挚之同情，而遂以悬为孔门施教之大纲。若谓孔子在当时，乃无端凭空提倡此一种理论，而始蔚成为中国社会此后之风尚，而始目之曰道德，此则远于事理、昧于史实。试问孔子亦何从具此大力，一凭空言，而获后世人人之乐从乎？[2]

---

〔1〕《中国近三百年学术史》，页382。

〔2〕《中国学术思想史论丛》(一)，台北，东大图书有限公司，1976年，页196。

“圣人学于众人”的观念，儒家早已有之，《中庸》“君子之道费而隐”章即是此意。王阳明所谓“与愚夫愚妇同的是谓同德”也渊源于此。钱先生的特殊贡献则在把此一观念历史化了。这一具体论点十分重要。他从不肯摭拾经典中一二语来概括儒家思想，而再三关注于儒家在各历史阶段的新发展，其根据便在这里。中国人的生活在两千多年中不断变化，儒家思想自然也不可能静止不动。但这并不是说，儒家思想仅仅被动地反映生活现实，而是说，儒家在各历史阶段都根据新的生活现实而更新其价值系统，使之能继续发挥引导或规范的作用。因此他一再推重朱子注《四书》以取代《五经》是儒学史上一件大事。这一见解也显然受到章学诚的启发。章氏云：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。”（《原道》下）事实上，钱先生的许多著作也都可以作如是观，即“约六经之旨”以阐发儒家在20世纪的意义。

但是儒家对于钱先生而言，并不是一种历史上的陈迹，仅供以客观研究的对象。更重要的，儒家是他终身尊奉的人生信仰；自少至老他都对儒家抱着深厚的感情。这便是我在前面所说的第二个层次——信仰的层次。

在这个层次上，他深信儒家的价值系统不但是造成中国民族悠久与广大的一个主要动力，而且仍然可以为中国的现代化提供一个精神的基础。在他看来，儒家的价值系统无论对于社会或个人都有潜移默化的积极功能。就社会而言，中国自秦汉以后大体上便没有森严的阶级制度；社会上既没有世袭的贵族阶级，也没有欧洲在18、19世纪尚普遍存在的农奴阶级。所以欧洲各国从“旧秩序”转变为现代社会都必须正式颁布农奴解放（Emancipation）的法令。这一现象

在中国近代史上根本不存在。这一差异是不容忽视的。（胡适虽以攻击中国传统著称，但他也承认："我们的社会组织，因为脱离封建时代最早，所以比较的是很平等的、很平民化的。"）中国的行政官员，自汉代起，即由全国各地选拔而来，并以德行和知识为绝对的标准，这是世界文化史上仅见之例。在其他前近代的社会中，政治权力无不由一特殊阶级掌握，其所凭藉的或是武力（军人），或是身份（贵族），或是财富（早期资产阶级）。中国的"士"阶层则与农、工、商同属平民，"四民"之间至少在理论上是可以互相流动的。这一制度更显然直接源于儒家"选贤与能"的价值系统。不管科举制度在实践中发生过多少流弊，它在比较文化和社会史上的独特意义是无可否认的。西方社会学家由于没有现代中国人的反传统的意识，因此反而有人对这一独特现象具有浓厚的兴趣。

以上仅举制度史一二端，并略作说明，以见钱先生对于儒家的信仰所持的根据。懂得他的根据所在，我们才能了解他为什么坚决反对以"封建"两字概括中国的传统社会，以"专制"两字概括政治体制。钱先生驳斥"封建"一词在现代中国史学上的滥用，论据明确。所以西方汉学家也曾援引其说，认为中国西周的"封建"已不能与西方中古封建制度相比附，秦汉以后更不必说了。[1]至于"君主专制"的问题，则较为复杂。此说经梁启超的大力宣扬之后，已深入人心，孙中山也接受这一论断。但是钱先生并不否认中国史上有"一个几近专制的王室"，也承认元、清"两朝政制，更趋于专制

---

〔1〕见 Arthur F, Wright: *Generalization in Chinese History* 一文所引《国史新论》之说，收在 Louis Gottschalk 主编 *Generalization in the Writing of History*，芝加哥大学出版社，1963年，页53—54。

黑暗"。[1]在《国史大纲》中，他更明白地指出明代是"君主独裁"(见第三十六章)。据我反复研究的结果，我以为钱先生所强调的其实是说：儒家的终极政治理论与其说是助长君权，毋宁说是限制君权。基于儒家理论而建立的科举、谏议、封驳等制度都有通过"士"权以争"民"权的涵义。(因"士"为"四民之首"。有趣的是胡适在1941年的一篇英文讲演中，也强调中国历史上有三个因素可以成为民主的基础，即社会上无森严的阶级、科举制度和谏官制度。[2]) 他特别重视孙中山在西方三权之外再增设"考试"和"监察"二权，以上接中国的政治传统。这正是他深信儒家的政治理论有一个合理的内核，可以与现代的民主相衔接的缘故。这是一个属于整体判断的大问题，自然不能没有见仁见智之异。钱先生由于针对流行的"君主专制"说作反驳，行文之间难免引起误会，好像他断定传统的儒家政治即是"民主"。有些争议就是这样引发的。[3]然而我们不妨说：钱先生认为在儒家思想的指引之下，中国行政官吏的选拔早已通过科举制度而建立了客观而公开的标准，既非任何一个特权阶级(如贵族或富人) 所能掌握，也不是皇帝所能任意指派的。在这个意义上，他自然无法接受"封建"或"专制"那种过于简化的论断。其实这个意思和韦伯的观点大有相通之处。韦氏认为近代西方各国官僚制度的建立最初与民主的发展有平行的现象。由于行政官吏的任用，采取了客观的标准，因而打破了贵族的垄断和私人的关系，结果是被统治的人民

---

[1] 皆见《政学私言》，页9—10、页103。

[2] Hu shih: *Historial Foundations for a Democratir China*, Edmund J. James Lectures on Government, University of Illinois, 1941.

[3] 例如萧公权《中国君主政体的实质》一文，现已收入他的《宪政与民主》，台北，联经出版公司，1982年，页60—77。

在政体面前平等化了。这种政体本身并不即是民主的，甚至依然是专制的，但这一发展还是向民主走近了一步。所以他称之为“消极的民主化”（“passive democratization”）。值得注意的是韦伯所举的史例主要都是近代西方的，而其中却包括了中国的科举任官制在内。不但如此，他还特别指出中国的制度至少在理论上更为严格。[1]

钱先生的儒家信仰在下面这一段自叙中写得尤其亲切。他说：

> 顾余自念，数十年孤陋穷饿，于古今学术略有所窥，其得力最深者莫如宋明儒。虽居乡僻，未尝敢一日废学。虽经乱离困厄，未尝敢一日颓其志。虽或名利当前，未尝敢动其心。虽或毁誉横生，未尝敢馁其气。虽学不足以自成立，未尝或忘先儒之矩矱，时切其向慕。虽垂老无以自靖献，未尝不于国家民族世道人心，自任其匹夫之有其责。虽数十年光阴浪掷，已如白驹之过隙，而幼年童真，犹往来于我心，知天良之未泯。自问薄有一得，莫匪宋明儒之所赐。顾三十以后，虽亦粗有撰述，终于宋明理学，未敢轻有所论著。……平居于两《学案》最所潜心，而常念所见未切，所悟未深，轻率妄谈，不仅获罪于前儒，亦且贻害于当代。故虽私奉以为潜修之准绳，而未敢形之笔墨，为著作之题材也。[2]

可见以人生信仰而言，钱先生确是一位现代的儒家，因为自幼至老，他所向往的是儒家的精神境界，所奉持的也是儒家的立身原则。

---

〔1〕 Max Weber: *Economy and society*, edited by Guenther Roth and claus Wittich，加州大学出版社，1978年，页984—985。

〔2〕《宋明理学概念·序》。

作为一套信仰系统，儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义下的宗教不同。它的基本方向是入世的。韦伯研究世界各大宗教的经济伦理，必以儒家为首，即因其对此世持最肯定的态度。[1]儒家的人世教义因此又有其与世推移与变化的一面；这一面的研究则采取历史的观点。钱先生在信仰层面当然承认儒家有其历久而弥新的常道（虽然不能用几句话来加以概括），但是他的史学的立场则使他把儒家看成一个不断与时合拍的活的传统。他在这一方面有独到的见地，与当代所谓新儒家取径迥异。

钱先生对于儒学史的分期发展曾先后在各种著作中谈到，但最有系统也最具代表性的当推他在1961年《中国儒学与文化传统》的一篇讲词（收在《中国学术通义》中）。他在此讲中把儒学分为六期。大略言之，第一，先秦是创始期。第二，两汉是奠定期，以经学为主，而落实在一切政治制度、社会风尚、教育宗旨以及私人修养之中。第三，魏晋南北朝是扩大期，不但有义疏之学的创立，而且扩大到史学，从此经、史交称。第四，隋唐是转进期，儒学在经、史之外又向文学转进，杜甫之诗与韩愈之文都为儒学别开生面。第五，宋元明是儒家之总汇期与别出期。所谓总汇，指上承经、史、诗文的传统而加以融汇；所谓别出，则是理学。第六，清代儒学仍沿总汇与别出两条路进行，但内容已大不相同。尤其清儒的别出在考据而不在理学，至于晚清公羊学的兴起则更是别出中之别出了。

据以上的分期及其所持标准，可见钱先生的儒学史具有两个特点：第一是他完全依照中国学术思想史内在演变的脉络而分期，不涉

[1] 详见 Wolfgang Schluchter: *Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World*，英译本收在 Sam Whimster and Scott Lasch 合编 *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, 1987，特别是页 109—113。

及与西方的比附。第二是他显然认为儒学是一直在发展与扩大之中，并不限于所谓“哲学”的领域。宋明理学和清代考据之所以“别出”，即在其为突破性的新发展，使儒学的内容更为丰富，但并没有取代“扩大”与“总汇”的大潮流。

这里最值得注意的是他对“道统”的看法。他说：

> 此刻要谈到中国后半部儒学史中之所谓道统问题。因凡属别出之儒，则莫不以道统所归自负。此一观念，实由昌黎韩氏首先提出。原道云：“尧以是传之舜，舜以是传之禹、汤、文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟子，孟子之死，而不得其传。”（英时按：这是口头征引，故文字与原文小异。）韩氏则隐然以此道统自负。此一观念，显然自当时之禅宗来，盖惟禅宗才有此种一线单传之说法，而到儒家手里，所言道统，似乎尚不如禅宗之完美。因禅宗尚是一线相继，绳绳不绝；而儒家的道统变成斩然中断，隔绝了千年以上，乃始有获此不传之秘的人物突然出现。[1]

钱先生对宋明理学十分推重，这是毫无疑义的。但他不能接受理学家的道统观，并且指明其说出于韩愈模袭禅宗。这是因史学求真实而不得不然。1954 年陈寅恪在《论韩愈》一文中已根据韩愈早年经历而获得同样的结论。陈氏说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然

[1] 《中国学术通义》，页 93。

> 其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！宋儒仅执退之后来与大颠之关系，以为破获赃据，欲夺取其道统者，似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也。[1]

引文末句论宋儒即指朱子，事见《韩文考异》卷五《与孟尚书书》论“胸中无滞碍”条。

钱先生不但不取韩愈所首创的道统观，而且还提出了他自己对于道统的新理解，故他说：

> 关于宋明两代所争持之道统，我们此刻则只可称之为是一种主观的道统，或说是一种一线单传的道统。此种道统是截断众流，甚为孤立的，又是甚为脆弱，极易中断的；我们又可说它是一种易断的道统。此种主观的、单传孤立的、易断的道统观，其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统言，当知此一整个文化大传统即是道统。如此说来，则比较客观，而且亦决不能只是一线单传，亦不能说它老有中断之虞。[2]

“整个文化大传统即是道统”正和他对儒学史的发展与扩大的看法完全

---

〔1〕《金明馆丛稿初编》，页286。
〔2〕《中国学术通义》，页94。

相符。以现代的话来说，这是思想史家的道统观，而不是哲学家的道统观。钱先生和当代“新儒家”的分歧在这里已充分显露出来了。

四　与新儒家的关系

现在我们要进而探讨钱先生和“新儒家”的关系。首先必须搞清“新儒家”究竟指什么。最近五六年来，由于中国大陆学术界对于海外儒学研究发生了浓厚的兴趣，“新儒家”的名号也开始在大陆流行。据最近的报导，1986 年“现代新儒家思潮研究”已成为官方批准的重点研究项目，1987 年更初步确定以梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆、方东美为重点研究对象。不但如此，有关“新儒家”的“学案”、“论集”、“论丛”、“论著辑要”等已大批出版，或即将问世。[1] 可见大陆学术界对于“新儒家”一名的使用是非常广泛的。（出乎意料之外，据上引之文，连我的一些文字也收入了《现代新儒学论著辑要》之内。）其次，把范围再缩小一点的，则将“新儒家”限定在哲学一门之内。例如李泽厚《略论现代新儒家》一文便只讨论了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四个人，而没有包括钱先生和徐复观，因为后两人都是史学家。[2]

但是以“新儒家”的名号指 20 世纪的思想流派，其事起于海外，特指 1958 年元旦张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在

---

[1] 见郑家栋《大陆近年来的新儒学研究与我的一点认识》一文，刊于香港《法言》，1990 年 12 月号，页 32—38。

[2] 此文收在他的《中国现代思想史论》，北京，东方出版社，1987 年，页 265—310。

香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。(可参考张灏用英文讨论"新儒家"和他们的"宣言"的文章。"新儒家"在此文中译作 New Confucianism。[1]) 这篇《宣言》是由唐君毅先生起草的，经过其他三先生斟酌讨论，然后定稿。但《宣言》的四位签名者之中，唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子，而《宣言》中特别强调"心性之学，乃中国文化之神髓所在"也明显地透露出熊十力的基本观点。[2]所以严格地说，"新儒家"主要是指熊十力的哲学流派。刘述先说："熊先生……的思想对于广大的社会虽无影响，但却打开了一条思路，成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。"[3]这是完全合乎事实的论断。

从上而的讨论可知"新儒家"今天至少有三种不同的用法：第一种主要在中国大陆流行，其涵义也最宽广，几乎任何 20 世纪中国学人，凡是对儒学不存偏见，并认真加以研究者，都可以被看成"新儒家"。这样的用法似乎已扩大到没有什么意义的地步了。第二种比较具体，即以哲学为取舍的标准，只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人，才有资格取得"新儒家"的称号。在这个标准之下，熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟诸人大概都可以算是"新儒家"。(但梁漱溟归宗佛教，又不承认中国有哲学，他是不是"新儒家"则尚有问

---

〔1〕 Hao Chang: *New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China*，收在 Charlotte Furth 主编 *The Limits of Change*，哈佛大学出版社，1976 年，页 276—302。

〔2〕 关于这一点，可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》，收在《大陆与海外》，台北，允晨出版公司，1989 年，页 237—257。

〔3〕 关于这一点，可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》，收在《大陆与海外》，台北，允晨出版公司，1989 年，页 240。

题。两年前承岛田虔次先生寄赠《新儒家哲学について——熊十力の哲学》一书，京都，同朋舍，1987年，也是以“哲学”为标准。此书中也有专章讨论冯友兰的《新理学》，视之为“新程朱派”的代表。）第三种是海外流行的本义，即熊十力学派中的人才是真正的“新儒家”。此外有私淑熊氏之学而又为熊门所认可者，如聂双江之于王阳明，当然也可以居“新儒家”之名而不疑。

根据上引的第一种用法，我们也许可以称钱先生为“新儒家”。但这一用法，空洞无意义，决不是他所愿意承受的。钱先生的学问宗主在儒家，终极信仰也归宿于儒家，这是不成问题的。但是他的基本态度是所谓“守先待后”（也就是“述而不作”）；他的主要旨趣是阐明中国的学术传统，以待后起者之自觉行动。因此他从未自树新义，期望他人随从。我们当然可以说，现代人解释古人的思想，无论自以为怎样忠实于原著，终不免要把新的观点带进来。然而这究竟和有意识、有计划地建立一个新系统大有不同。钱先生曾明白地说：

> 若此后中国文化传统又能重获新生，则此一儒学演进必然会又有新途径出现。但此下的新儒学究该向哪一路前进？我想此一问题，只一回顾前面历史陈迹，也可让我们获得多少的启示；不烦我们再来作一番具体的预言，或甚至高唱一家一派式的强力指导。如韩愈所谓：“开其为此，禁其为彼”，总不是一好办法。韩愈尚所不为，我们自可不走此绝路。[1]

〔1〕《中国学术通义》，页96。

这是史学家的态度，不但和熊十力不同，也和梁漱溟、冯友兰截然异趋。

第二义的“新儒家”则不能用在钱先生的身上，因为他是史学家而不是哲学家。钱先生的研究重点是中国学术思想史，但他尽量避免用“哲学”这一概念。在他看来，中国思想中虽然有与西方哲学相应的部分，而不相应的部分则更占分量。如果以中国思想之实来迁就西方哲学之名，恐怕容易流于削足适履。他晚年想通过现代流行的学术分类以比较中西异同，才用了“中国哲学”的名词。但是他开宗明义便说：

> 哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。故余尝谓中国无哲学，但不得谓中国人无思想。西方哲学思想重在探讨真理，亦不得谓中国人不重真理。尤其如先秦诸子及宋明理学，近代国人率以哲学称之，亦不当厚非。惟中国哲学与西方哲学究有其大相异处，是亦不可不辨。[1]

可见他虽能接受“哲学”的分类，而终觉心有不安。这类的大问题当然不免有见仁见智的不同。但钱先生无意走哲学的道路则是无可置疑的。

至于第三义的“新儒学”，那当然更不能包括钱先生在内了。钱先生和熊十力的关系，依照传统的说法，是所谓“论学之友”。但两人论学见解颇多不合。钱先生在《师友杂忆》中曾多次提到和熊十力交往的经过，兹择抄其较有关系者数则于下，以说明他和第三义的

---

〔1〕《现代中国学术论衡》，台北，东大图书公司，1984 年，页 21。

“新儒家”之间的异同所在。

> 自后（汤）锡予、十力、（蒙）文通及余四人，乃时时相聚。时十力方为《新唯识论》，驳其师欧阳竟无之说。文通不谓然，每见必加驳难。论佛学，锡予正在哲学系教中国佛教史，应最为专家，顾独默不语。惟余时为十力、文通缓冲。又自佛学转入宋明理学，文通、十力又必争。又惟余为之作缓冲。
>
> 除十力、锡予、文通与余四人常相聚外，又有林宰平、梁漱溟两人，时亦加入。惟两人皆居前门外，而又东西远隔。漱溟又不常在北平，故或加宰平，或加漱溟，仅得五人相聚。宰平与漱溟不易相值。[1]
>
> 余其时又识张孟劬及东荪兄弟，两人皆在燕大任教，而其家则住马大人胡同西口第一宅。时余亦住马大人胡同，相距五宅之遥。十力常偕余与彼兄弟相晤，或在公园中，或在其家。十力好与东荪相聚谈哲理时事，余则与孟劬谈经史旧学。在公园茶桌傍，则四人各移椅分坐两处。在其家，则余坐孟劬书斋，而东荪则邀十力更进至别院东荪书斋中，如是以为常。[2]

上面这几段描写透露了两点当时学术思想的动态。第一是这几位学人显然都和当时以胡适为首的主流派不相契。主流派代表了“五四”以来批判中国文化和提倡西化的观点，而以上这些学人则都对中国文化传统抱认同的态度。陈寅恪所谓“一方面吸收输入外来之学

〔1〕《八十忆双亲·师友杂忆》（合刊），台北，东大图书公司，1983年，页155—156。
〔2〕同上书，页158。

说，一方面不忘本来民族之地位”，大概可以代表他们的最低限度的共同纲领。他们之间的经常聚会象征着一种与主流派相抗衡的意味。但当时的学风仍然比较淳厚，思想上的对抗并没有演变到彼此轻鄙的地步。试举一两个例子。胡适在 1937 年 1 月 18 日的日记中说：

> 到北大，与汤锡予先生畅谈。他自认胆小，只能作小心的求证，不能作大胆的假设。这是谦词。锡予的书（按：指《汉魏两晋南北朝佛教史》）极小心，处处注重证据，无证之说虽有理亦不敢用。这是最可效法的态度。
>
> 他又说：颇有一个私见，就是不愿意说什么好东西都是从外国来的。我也笑对他说：我也有一个私见，就是就说什么坏东西都是从印度来的！我们都大笑。[1]

1933 年 5 月胡适在《独立评论》第三十一号上介绍熊十力所写《要在根本处注意》一文说：

> 熊十力先生现在北京大学讲授佛学，著有《新唯识论》等书，是今日国内最能苦学深思的一位学者，……熊先生此次来信，长至五千字，殷殷教导我要在根本上注意，莫徒作枝节议论，他的情意最可感佩，所以我把全文发表在这里。[2]

---

[1] 《胡适的日记》，香港，中华书局，1985 年，页 527。

[2] 胡颂平编著：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北，联经出版公司，1984 年，第四册，页 1156。

但是双方的壁垒分明，则不容讳言。

第二是非主流派之间虽有最低限度的共同纲领，仍不能掩盖内部的分歧。钱先生喜欢和张孟劬“谈经史旧学”，而熊十力则好与张东荪“谈哲理时事”，因此四人必须分为两处，即可见“守旧”与“趋新”的不同。他们是不可能统一在“新儒家”这一旗帜之下的。

钱先生又记马一浮与熊十力的故事，也大可玩味：

> 马一浮复性书院设在岷江对岸上。一日，渡江来访，邀余去书院讲演。熊十力在西湖，与一浮同居有年。及来北平，与余同居。余之知一浮，亦有年矣。及一浮来此创办书院，十力亦同来。不知何故，龃龉离去……
>
> 一浮衣冠整肃，望之俨然。而言谈间，则名士风流，有六朝人气息。十力则起居无尺度，言谈无绳检。一饮一膳，亦惟己所嗜以独进为快。同席感不适亦不顾。然言谈议论，则必以圣贤为归。就其成就论，一浮擅书法，能诗，十力绝不近此。十力晚年论儒，论六经，纵恣其意之所至。一浮视之，转为拘谨矣。但两人居西湖，相得甚深。殆以当年，两人内心同感寂寞，故若所语无不合。及在复性书院，相从讲学者逾百人，于是各抒己见，乃若所同不胜其所异，睽违终不能免。[1]

这里不但显出马一浮与熊十力之间“所同不胜其异”，而且更透露了钱先生对待儒家传统的态度与熊十力几乎在大关键上全不相合。钱先生对宋明理学是“私奉以为潜修之准绳”，熊十力虽句句话不离

〔1〕《师友杂忆》，页210—211。

"冥悟证会"、"良知"、"心性"，但他从不重视向来理学家所说的修养工夫。所以他坦然承认："唯（林）宰平知余平生未有变化气质之功。"[1]钱先生对于经学抱着敬慎的态度，举凡历代经师的注疏和辨伪他都不敢轻忽。经典成立的时代尤其是关键所在，因为这一点直接涉及儒家思想的发展及其与其他学派的关系。如《中庸》、《易传》、《周礼》的时代都是不能不加以考证的。这是客观的学术问题，既不容逞才使气，更不是凭什么"义理系统"即可断定的。但熊十力对儒家经典的态度则已远非"六经注我"四字所能形容；他简直是兴到乱说，好像是一个不学的妄人一样。钱先生对此种作风尤为深恶痛绝。记得大概在80年代初我在素书楼偶然向他提到熊十力的《读经示要》，我说熊先生解《论语》"诗书执礼，皆雅言也"，居然引了方以智《通雅》，"执"字原是"艺"，由"执"的形近致误。而陈梦家《尚书通论》也得到了同一结论，但却不知此解已为方氏所先论。我的意思不过是觉得熊十力也弄训诂考证，出人意表。钱先生误会了，以为我在推重熊氏的经学，面露诧异之色。后来他听清楚了我的论点，方觉释然。接着他便对熊十力在经学上的猖狂恣肆痛加批评，并认为这种态度将来会对学风发生极坏的影响。我当即告诉他，用不着等到将来，现在便已有人师法熊十力，直呼古人为"尔"、"汝"而直斥之，好像责备自己的学生一样。他听了，为之叹息不已。这已不仅是思想的分歧，而涉及基本学养的问题了。徐复观在1980年11月16日的日记中也说：

连日偶翻阅熊十力先生的《乾坤衍》，其立言猖狂纵恣，

---

[1] 《十力语要初续》，台北，乐天出版社，1973年，页18。

> 凡与其思想不合之文献，皆斥其为伪，皆骂其为奸。其所认为真者仅《礼运大同篇》及《周官》与《公羊何注》之三世义及乾坤两彖词，认定此为孔子五十岁之后之作。彼虽提倡民主，而其性格实非常独裁……我不了解他何以疯狂至此。[1]

徐先生是熊门高弟，其言如此激切，诚足发人深省。

熊十力成为新儒家的开山祖师是由于他的门弟子——第二代新儒家——近四十年来在海外开拓了新的领域。其中最具关键性的便是1958年在《宣言》中签名的唐君毅、牟宗三、徐复观三位先生。钱先生和第二代新儒家也有或密或疏的交涉。唐君毅先生任教香港新亚书院，和钱先生共事最久；徐复观、张丕介两先生创办《民主评论》，为钱先生和第二代新儒家提供了一个共同的言论园地。特别是在50年代，由于《民主评论》和代表自由主义的《自由中国》隐然形成了对垒的情势，钱先生和第二代新儒家很自然地被划在同一思想流派之内。新亚书院和《民主评论》，还有王道先生在香港主持的《人生》杂志，也都被看作是同一思想阵营的组织基地。因此，仅以外在的形迹而言，钱先生和第二代新儒家之间的关系似乎已紧密到不可分的地步。但是这种外在的关系主要是由两个因素造成的。第一是偶然的历史因素。40年代末中国少数学人流亡到海外（香港和台湾）之后，由于空间的极端限制，彼此凑泊在一起以从事文教事业。新亚书院的创建便是一个明显的例子。第二是传统的因素，钱先生和第一代新儒家在30年代北平的交往是基于向中国文化认同这一最低限度的共同纲领。这一传统一直延续到50年代的海外，依然构成

---

〔1〕《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》，台北，允晨出版公司，1987年，页59。

钱先生和第二代新儒家之间的精神联系。

但是过此以往，钱先生和第二代新儒家之间也是“所同不胜其异”，甚至没有共同的语言。因为第二代新儒家的康德—黑格尔语言既不是钱先生所熟悉的，更不是他所能接受的。从这一点说，钱先生和第二代新儒家之间在思想上的关系其实比第一代——熊十力——是更疏远了，而不是更接近了。这种疏离从钱先生拒绝在他们的《宣言》上签名这一行动具体表现了出来。钱先生在1959年5月6日给我的信上说：

> 年前张君劢、唐君毅等四人联名作中国文化宣言书，邀穆联署，穆即拒之。曾有一函致张君，此函曾刊载于香港之《再生》。穆向不喜此等作法，恐在学术界引起无谓之壁垒。

我没有读到钱先生给张君劢的信，不知道他所持的正面理由是什么。但从他的信中，我们可以看出他不愿意以签名发宣言的方式来造成有形的学术壁垒。这和他平生不肯树立“门户”的精神完全一致。今天“新儒家”的门户便是从1958年这篇《宣言》引发出来的。钱先生不赞成有此门户当然仅仅表示他自己的价值取向，他似乎并无意图要强人随从。以当前的学术空气而言，我们当然可以说，不立门户未必是，建立门户也未必非，一切只能取决于个人的自由意志。但是无论如何，钱先生当年既然坚决拒绝《宣言》的联署，我们今天便没有理由将“新儒家”之名强加在他的身上。否则真是所谓“尊之适所以侮之”了。

以我个人所知，钱先生晚年在台北所了解的“新儒家”只是熊十力一派的专称。熊十力在理学上特尊陆、王，在钱先生的儒学史的

概念中，陆王是所谓“别出儒中之尤别出者”。他自己也十分推重陆王，尤其是王阳明，但是别出儒虽然特呈精彩，却无法代替儒学的整体。钱先生充分承认别出儒的特殊贡献，但是他所要继承的则尤在北宋以来综汇经、史、文学的儒学传统。他之所以在宋代理学家中独尊朱子，不仅因为朱子“集理学之大成”，更重要的是朱子同时也继承和发展了欧阳修以来的经史文学。所以他曾形容朱子是“欲以综汇之功而完成其别出之大业”。[1] 我这样以钱先生与新儒家作对比，并不是要重提朱陆异同的旧案，更不是说双方的分歧是朱陆异同在20世纪的简单重现。事实上，我是根据我所理解的钱先生的观点来说明他为什么拒绝在1958年的《宣言》上签名，也不肯认同于所谓“新儒家”。那篇《宣言》开宗明义以“心性之学乃中国文化之神髓所在”，便显示出熊十力的特殊观点。这一论断在熊门的新儒家看来当然是不证自明的天经地义。然而在门外人的心中便难免要引起一连串的疑问。如果说心性之学是中国思想史上一个重要的特色，熟悉中国学术传统的人也许不致提出太多异议。但是要得到《宣言》中的论断，这后面需要多少层的预设和多少的经验证据呢？不用说，这样提问题对于新儒家是完全“不适应”的，因为在他们“立其大”的思路上根本不发生这样的问题。钱先生是否因为对《宣言》中这一类论断感到心有所不安而不肯连署，我们现在已无法断定。不过他有一段论陆王之学的特征，似乎可供参考。他说：

陆王之学为理学中之别出，而阳明则可谓乃别出儒中之最

[1] 《中国学术通义》，页84。

> 是登峰造极者。因别出之儒，多喜凭一本或两本书，或凭一句或两句话作为宗主，或学的。如二程常以大学、西铭开示学者；象山则专据孟子，又特提先得乎其大者一语；而阳明则专拈孟子良知二字，后来又会通之于大学而提出致良知三字，作为学者之入门，同时亦是学者之止境，彻始彻终只此二字。后来王门大致全如此，只拈一字或一句来教人。直到明末刘蕺山又改提诚意二字。总之是如此，所谓终久大之易简工夫，已走到无可再易再简，故可谓之是登峰造极。然既已登峰造极，同时也即是前面无路。[1]

陆王的这一特征在今天新儒家的身上好像也留下了明显的痕迹。总之，钱先生和第二代新儒家之间虽有最低限度的一致立场——为中国文化说话——并且从50年代到60年代初交往甚密，但是彼此的学术取向以及对儒学传统的认识都格格不入。“离则双美，合则两伤”，这句话用在钱先生和新儒家的关系上面真是再恰当不过了。

五 新儒家的道统论

现在我要进一步对新儒家有所讨论。首先，让我对新儒家的道统观提出局外人的一个观察。前面引钱先生的说法，别出之儒因为受禅宗的启示，发展出一种一线单传而极易中断的道统观。那么新儒家的道统观是不是宋明理学的延续呢？自熊十力起，新儒家都有一

[1] 《中国学术通义》，页88。

种强烈的道统意识，但是他们重建道统的方式则已与宋明以来的一般途径有所不同。他们不重传道世系，也不讲“传心”，而是以对“心性”的理解和体认来判断历史上的儒者是否见得“道体”。在这一点上，他们确与陆、王的风格比较接近。由于新儒家第一代和第二代诸人对于“心”、“性”、“道体”的确切涵义以及三者之间的关系都没有获得一致的结论，他们的道统谱系因此也有或严或宽的不同。但无论严宽，大致都认定孟子以后，道统中断，至北宋始有人重拾坠绪；明末以后，道统又中断了三百年，至新儒家而再度确立。（按：熊十力晚年认为孔子的内圣心学，至孟子以后便中断了，宋明儒亦非“嫡嗣”，见《明心篇》；又说孔子的外王“大道”学，就孟子也无法继承，见《乾坤衍》。若依此说，则自无“道统”可言。）由此可见新儒家的道统虽然不是一线单传，但仍然是随时可断。

新儒家建立道统在文字层面上是运用哲学论证，这是新儒家的现代化或西方化。但是由于新儒家奉孟子陆王一系的心学为正统，必须肯定有一普遍而超越的“心体”。这个“心体”对于每一个人都是一真实的存在，即陆象山所谓“此心”或王阳明所谓“良知”。“心体”是一切价值和创造的根源，但其第一性质则必然是道德的。另一方面，陆、王又强调“吾心即宇宙”、“良知生天生地”，因此新儒家也必须肯定有一道体流行于整个宇宙之间。这个道体可以有各种不同的名称，如天道、天命、本体、上帝之类。但名称无关紧要，重要的是我们必须承认这才是宇宙的最后真实。照新儒家的看法，古代希腊哲学家也看到了这个道体，不过他们为思辨理性所限，把它当作形而上的实体；近东的宗教先知也窥见了这个道体，但他们又被启示理性所限制，把它拟之为人格化的上帝。只有儒家圣人所言的才是对于道体的正见。不但如此，新儒家还更进一步，通过现存的文

献和传记材料，他们自信可以断定宋明理学家中谁能上继孟子，见得道体，其见道究竟循着什么工夫进路，以及所成就的义理系统又属于哪一种形态等。这是新儒家重建道统谱系的最重要的内在根据。

显而易见，这一断定并不能取决于哲学论证。所以新儒家最后必然强调“体证”、“证会”之类的修养工夫，这便是所谓“德性之知，不由见闻”。宋、明理学家对于修养工夫本有种种具体的描述和讨论。新儒家据此立论自有一定的理由。宋明理学家自述其“见本心”或“见本体”的过程往往甚为亲切。例如高攀龙描写他一生出入各家所指示的修养工夫，虽有过“透体通明，遂与大化融合无际”的见道经验，仍然需要再过十几年才识得《大学》、《中庸》所描写的本体和工夫（见《明儒学案》卷五十八“东林”）。我们自然不应轻易怀疑高攀龙和其他理学家有过此类心理的经验，因为他们的工夫历程是有明确的记录的。但是现代一般人并没有作过这种精神修炼，更不曾证会心体和道体，因此无法在这一层次上分辨儒学史上谁已见道、谁未见道、或谁见道不明等等。现代新儒家则不同，他们正是以证悟的经验为重建道统的前提。无论是评析宋明儒者的工夫论还是本体论，新儒家的论断和语气都必须假定他们对宋明儒者的种种修炼行为与造境无不亲自经历过。否则他们所指的前人证会道体的异同高下便成为观念游戏了。新儒家强调的证悟在西方人看来毋宁是宗教体验的一种。例如熊十力所说的“良知是呈现”，如果真是一种实感，则与西方人所说的“上帝的呈现”（God's presence）属于同一境界，虽然内容可能有异。但非亲历此境者则不能妄语，所以我们在门外的人最多只能把见道者的证言当作一种事实来接受，而不能赞一词。

如果我们细察新儒家重建道统的根据，便不难发现他们在最关键

的地方是假借于超理性的证悟，而不是哲学论证，康德—黑格尔的语言在他们那里最多只有促进的作用，而且还经过了彻底的改造。只有在承认了“心体”、“道体”的真实存在和流行这一前提之后，哲学论证才能展开。但这一前提本身则决不是任何哲学论证（或历史经验）所能建立的。所以如果我们把新儒家的道统观简单地看作一般意义下的哲学史研究，那便不免会时时发生“每逢危难，上帝出现”（“deus ex machina”）的错觉。因为每在紧要关头，哲学和历史都无济于事时，直接承当的必是超越的证悟。其实这正是新儒家特显精神之处。只要我们了解新儒家所讲的并不是普通意义的哲学，而是具有宗教性的道体，是理性与感官所不能及的最高领域，上述的错觉便可以避免了。早在九十年以前，威廉·詹姆斯便已指出，对于“上帝呈现”这一类直接的宗教体验，理智是绝对无能为力的，哲学和神学即使建构得再精巧，也只能是第二义以下的模本，是空洞而不相干的。[1]同时他又说：如果有人真正感到活生生的上帝曾呈现在他的面前，那么无论你用多么高明的批判的论证来反驳他，也丝毫无法改变他的信仰。[2]我们对于新儒家的道统观即可作如是观。

但是问题在于道统如果有实义，则只能是儒学史上的客观事实，并为人人（至少是大多数人）所共见。另一方面，心体、道体的体证如确有其事，自古及今也都仅限于极少数的人。不仅如此，体证必然是个人的私经验，往往因人而异，甚至同一人也先后不同（如前引高攀龙之例）。那么我们究竟怎样才能断定儒学史上谁曾见过“道”，谁未见过“道”？又如何分辨所悟者是真“良知”，还是仅是

---

〔1〕 *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, 1929, Lecture XVIII: Philosophy.
〔2〕 同上书，页73—74。

"良知的光景"？通常我们会想到以孔、孟以来的儒家文献为判断的标准。但从新儒家的立场来说，这是完全无济于事的。文献必涉及训诂考证的问题；新儒家与考证学家恰好相反，他们相信"义理明而后训诂考证之得失可得而明"。[1]由于他们对义理系统的划分基本上取决于超越的体证，于是问题又回到了起点。但这是在原地兜圈子而不是诠释循环。新儒家的道统观对于具有同样体证经验的人也许已是不证自明，但一般思想史研究者则对之实有手足无措之苦。

新儒家的道统观不仅对"学不见道"的门外人构成了不可克服的理解上的困难，而且在内部也发生了严重的分歧。今天新儒家内部对朱陆异同已开始旧案翻新，有人以朱陆同传道统始终相涵，博约相资；有人则以陆、王上接孟子之绪，得道统之正，而朱子反成歧出。由此可见，同样以超越体证为判断根据，所建立的道统谱系则可以相去极远。不但如此，新儒家讨论宋明理学的传衍和发展给我们一个非常清晰的印象，即以心性论为内核的儒家之"道"，得之极难而失之极易。往往一两百年才偶然出现一两个见"道"的人。而依照新儒家的严格标准，即使是此一二人所见的，也有这样或那样的偏颇；至于门徒之中，如果有两三人能守之不失已属难得，其余则不是误解便是未入其门。因此自北宋至今一千年间，真能承继孔、孟道统的大概不会超过十人。即使把标准放宽些，加上极少数门人弟子，人数也还是少得可怜。这样看来，新儒家重建道统的方式虽然与宋明理学家不同，但其道统观则仍如钱先生所说，"是截断众流，甚为孤立的；又是甚为脆弱，极易中断的"。新儒家内部的朱陆异同之辨也由此而起。这一新争论与其说是出于儒学史研究上的分歧，毋宁说

〔1〕 唐君毅《中国哲学原论》上册，香港人生出版社，1966年，《自序》，页7。

是新儒家内部已出现谁继承了道统的问题。即使新儒家人人都见道，也还有谁见得最真切的问题。“截断众流”的道统观最后不可避免地要引出衣钵真传的争讼。禅宗“一花开五叶”，但青原、南狱排名先后的纠纷历数百年而不息，一直到清初还有曹洞、临济二宗互争正统。黄宗羲所谓“脱得朝中朋党累，法门依旧有戈矛”也。禅宗的教外别传是宋明儒家道统的原型，《景德传灯录》尤其有示范的作用。陈垣说：

> 今《景德录》即现存禅宗史最初之一部也。自灯录盛行，影响及于儒家，朱子之《伊洛渊源录》，黄黎洲之《明儒学案》，万季野之《儒林宗派》等，皆仿此体而作也。[1]

这是无可否认的客观事实。现代新儒家既然上承宋明别出之儒而严格区别道统中的“正宗”与“旁出”（借用契嵩《传法正宗记》的分类），则这种区别所依据的绝对标准最后必然也要用于他们自己的身上。虽然他们的根据不再是传道世系，而是通过超越证悟所厘定的义理系统，但他们对所谓义理的规定较之禅宗或理学的世系则更为严格。例如宋、元、明三朝《学案》中的人物，从理学的世系角度来说，似乎都应该包括在道统之内；以新儒家的义理来衡量，则绝大多数是在道统之外。不用说，新儒家内部的义理分歧最后也必须经过同样严格的区别。朱、陆究竟代表同一“正宗”的不同工夫取向呢？还是一为“正宗”、一为“旁出”呢？这一判断上的差别透露出义理系统上最基本的分歧；新儒家道统观的严格性必然要求对这一分歧作

---

[1] 《中国佛教史籍概论》，北京，科学出版社，1955年，页87。

出明确的决定。但一经决定，则两说即分高下，高者得道统之正，下者退居偏位。如果两说相持不下，则争端不息；争端不息，则道统不立。这可以说是“截断众流”的道统观给新儒家带来的一大困扰。

当年鹅湖之会，陆氏兄弟各自观点不同，因此必须辨出高下，归于一是，然后才能与朱子争异同。子寿、子静辩了一整天，最后子寿承认“子静之说极是”，才告一段落。从义理的造诣来说，陆象山大概确实在其兄子寿之上，所以子寿卒舍己见以从其弟。但子寿也未必在一切论点上完全与象山一致。所以第二天子寿诗中有“古圣相传只此心”句，象山仍说“微有未安”。子寿立即反应道：“说得恁地，又道未安，更要如何?”这很显然是极不耐烦、不痛快的语气。后来吕祖谦柬朱子，说“子寿前日经过，留此二十余日，幡然以鹅湖所见为非，甚欲着实看书讲论，心平气下，相识中甚难得也”。而朱子祭子寿文也说：“别未几时，兄以书来。审前说之未定，曰子言之可怀。”可见子寿当时改从象山之说也未尝没有几分勉强。[1]这个例子颇能说明“截断众流”的道统观区别义理的严格性；在这一区别之下，任何细微的歧异都不能被容忍，最后都必须归于一是。既归一是则必以一人为主体矣。这一特征一方面固然反映了立说者的性格，但另一方面恐怕也和“专归一路”的义理形态有关。当代新儒家的主要倾向便和陆象山之教十分相似，不过象山所谓“本心”被新儒家称之为“道德主体”而已。顾宪成序陈建《学蔀通辨》，曾以“无我、有我”分别朱陆。他说：“在朱子岂必尽非而常自见其非；在陆子岂必尽是而常自见其是。此无我、有我之证也。”又说：“朱子歧德性学问为二，象山合德性学问为一，得失判

---

[1] 以上所引资料均见《朱子新学案》第三册，“朱子与二陆交游始末”章。

然。如徐而求其所以言，则失者未始不为得，而得者未始不为失。此无我有我之别也。”顾氏所谓“无我”当出于《论语·子罕》所谓“毋我”。这一分别很自然地使我们联想到1947年金岳霖比较他和熊十力的哲学分歧。他说：

> 熊氏哲学背后有他这么个人，而我的哲学背后没有人。[1]

这正是现代的有我、无我之辨，也可以说是主观与客观的分别。一个主观极强、自信极深的人，所讲的恰好又是专归“道德主体”一路的哲学，往往会在不知不觉之间化身为道德主体。这样一来，他便容易发展出顾宪成所说的“常自见其是”的倾向；对于不同的观点更容易直觉地视为“陋说”、“邪意见”、“闲议论”、“第二义以下”之类，而一概加以挥斥。陆象山是如此，熊十力更是如此。新儒家的道统和这一特殊的义理形态有内在的关联，是显而易见的。

现在我们要进一步追问：当代新儒家为什么要费如此力气来重建道统呢？为什么他们非把道统的焦点集中在“心体”、“道体”之上不可呢？不用说，这两个问题都不是很容易解答的。

通常我们提到“新儒家”，大致都把它当作现代中国的一个思想流派。对于“新儒家”了解得更多一点的人也许会说它是继陆王心学而起的一个哲学流派，因为新儒家中的人物主要是以哲学为专业的。但是这种门外人的看法是和新儒家的抱负完全不相称的。这里我们必须再次提及他们那篇《中国文化与世界》的宣言。这篇宣言

---

[1] 引自郭齐勇《熊十力及其哲学》，北京，中国展望出版社，1985年，页24。

大致反映了他们的抱负——面对西方文化的冲击，中国人必须重建中国文化的价值体系。在这个重建过程中，他们并不拒斥西方文化的成分；相反的，对于“五四”以来所提倡的“民主”和“科学”，他们同样抱着肯定的态度。但是他们坚持一切西方的成分都必须安排在中国文化的价值体系之内。从这一点说，他们的立场当然是和“五四”以来的主流派恰恰相反。因此他们也往往被定性为文化保守派或传统派。然而这种定性未必与实际相符。事实上，他们把中国文化（以儒家为中心）的理想和现实一分为二。在现实的层面上，从制度到习俗，他们不仅是反传统的，面且其反传统意识的激烈有时甚至不在“五四”主流派之下。例如熊十力在 1951 年 5 月 22 日给梁漱溟的信上说：

> 若云社会制度或结构，中国人之家庭组织却是属于制度或结构者……其实，家庭为万恶之源，衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之，能言之，而且无量言说也说不尽。[1]

虽然新儒家反传统的程度因人而异，不可一概而论，但大体上说，他们确是对中国文化的一切有形的现实都无所肯定，所肯定的仅是无形的精神。（最明显的还是熊十力，他说：“秦后二三千年，只有夷化、盗化、奴化三化，何足言文化。”[2]）也许正因如此，新儒家才不得不强调道统，并且把道统严格限定在心性论上面。因为依照他们的解释，一部中国文化史的精神仅在极少数的儒家圣贤的身上获得比较

---

[1] 《十力书简》，收在深圳大学国学研究所《中国文化与中国哲学》，1987 年，北京，三联书店，页 6。

[2] 同上书，页 5。

完整的体现和发展。(其他的人，包括释家、道家，如果曾接触到这一精神，也是偏而不全或“日用而不知”。)至于中国社会制度史上的所谓儒家，包括纲常名教在内，则都是对此一精神的歪曲。道统便代表了这一精神的历史，而且也是惟一有意义的历史。新儒家所说的道体、心体、性体等都是这一精神内核，不过因观察的角度不同而有种种不同的名称而已。但这一精神的内核又是中国自古以来所特有的，古代希腊、以色列、印度的哲学和宗教都不及此。所以新儒家才说：“心性之学乃中国文化之神髓所在。”这一中国的“道”正是所谓“放之则弥六合，卷之则退藏于密”。新儒家的历史任务便是以现代的(主要是康德—黑格尔的)哲学语言来展示此“退藏于密”之“道”，然后再求“放之则弥六合”，即全面重建一个现代的中国文化系统。

我想以上的分析也许可以使我们了解新儒家重建道统的一种苦心孤诣。如果上面关于新儒家的抱负的观察大致不错，那么我们显然不能把他们仅仅看作是一个普通的哲学流派；新儒家中的个别成员尽管在大学的哲学系任教，他们也不是普通的所谓专业哲学家。事实上，他们在许多著作中都表示过不屑与现代所谓“专家”、“教授”为伍的意思。“道”是最高的绝对的领域，也是一切价值的最后源头。新儒家正是以“道”的继往开来者自许的。根据《中庸》“修道之谓教”之说，则新儒家所倡导的其实是“教”，而不是通常意义的“学”。从他们的观点说，“教”是第一义的，“学”则是第二义或第二义以下的。因为“教”必归宿于统领一切的最高真理(道)，异于“教”的便成为“异端”；“学”则是多元的、相对的、局部的，往往演成“此亦一是非，彼亦一是非”的纷争。中国的传统的经、史、子、集是如此，现代的专门学科尤其是如此。如果我们混“教”为

“学”，误把新儒家看作是今天的无数哲学流派之一，不但新儒家不肯承认，而且我们也无从了解新儒家的基本特征。

正由于新儒家是“教”，他们才对内有统一教义的严格要求，对外又必须安顿客观世界的整体秩序。道统的重建即是统一教义的具体表现，关于这一点，上面已有所说明。这里可以补充一点，新儒家虽然没有形式上的“教主”，但精神上仍然要求有一“教主”。依照新儒家内部的不成文法典，见得道体最真切、修行的境界最高的人事实上便居于“教主”的地位。这是因为“教”的内部不能没有“阶次”(hierarchy)；既有“阶次”则不能没有最高的一层。这一套不成文的法典当然不是新儒家所独有，一切的“教”实际上无不有之。但绝大多数的“教”都是所谓“出世的”，至少不直接干预俗世的事。西方的政教分离之后，更是如此。所以这种“阶次”仅仅对于“教”内的信徒有意义，与一般的人是完全无关的。新儒家则不然，他们的最后归宿是社会实践，也就是重新安排人间世的秩序。因此他们的“教”内阶次对于整个社会也同样有效。这是新儒家的难题之一，留待下面再讨论。

六　新儒家的“开出”说

现在我们先从新儒家的“开出”说入手。新儒家上承“内圣外王”的旧统，而提出了道统开出政统和开出学统的说法。我们在此有两个侧面的观察：第一，新儒家的两个“开出”说事实上是为了安顿“民主”与“科学”面特别构想出来的。他们不同意“五四”主流派向西方搬取“民主”与“科学”的主张，因为这种单纯“西化”的

主张使中国文化在现代转化中完全失去了作用。为了将“民主”与“科学”纳入中国文化的原有系统之内，新儒家才不得不别出心裁，发展出一套所谓“开出”说。

第二，“开出”说必然涵蕴内圣是一切价值的本源所在。所以内圣的领域也必然高出人间一切活动的领域之上。从这一点看，新儒家显然是要重建儒学在中国文化传统中所一直占有的那种中心而又超越的地位。但是新儒家又确有新的成分，并不是简单的复古。他们对于内圣和外王两个世界的划分大体上是采取了康德关于本体界和现象界的划分，而又加以变化。在“开出”说方面，他们更参用了黑格尔的“精神”客观化而实现其自己的说法。为了使读者对新儒家“开出”的一方面有所认识，我们不妨简略地谈一谈所谓“良知自我坎陷”之说，因为这一说法是“内圣开出外王”的主要论据。

根据新儒家的解释，良知是绝对的道德心，它本身并不以物为对象。但良知在作用的过程中必然引起对有关的客观事物的认知要求，此时良知即须决定“坎陷”其自身以生出一“了别心”，而化事物为知识的对象。新儒家即根据此说而断定一切知识（包括科学知识在内）都依于其高一层次的良知决定“坎陷”其自己面生。故知识必统摄于良知之下。良知是本体界的事，知识则是现象界的事，两者的高下判然。[1]这个曲折有趣的说法大概是从黑格尔的哲学中变化出来的，所谓“自我坎陷”即相当于“Self-diremption”。康德认为主体——本体我——永不能知其自己，因为主体一旦成为知识的对象即化为经验我，就不再是本体我了。黑格尔不同意此说，因而提出主体——黑格尔的“意识”——正可通过“Self-diremption”而

〔1〕 关于这一点，可参见唐君毅《中国哲学原理》上册，页338—340。

使本身化为可知的对象。这正是人和石头不同的所在。“Self-diremption”原义是“自我分离”。但“绝对精神”要实现其自己则必须通过具体的个人生命，“自我分离”便发生在这个低一级的层次上；在“绝对精神”那一层上，主客自然是统一的。[1]然而新儒家套用黑格尔的概念却引起实践上的困难。“绝对精神”是上帝的化身，所以不可能也没有必要“自我分离”；只有在有血有肉的个人的意识中才会发生自我分离。相反的，依照新儒家之说，良知则是人人所具有的，良知的坎陷也是每一个人所必有的。所不同者，只有极少数的人才能长驻于良知呈现的境界，绝大多数的芸芸众生则无此经验。圣凡两途即由此而加以判别，关键在于证悟之有无。这些极少数的儒家圣贤虽然也有血有肉，表面上似与凡人无异，事实上却具有非常特殊的精神身份。如果依据康德的话来说，他们是具有“智的直觉”的本体我；如果依据黑格尔的话来说，则他们是“绝对精神”或上帝的化身。新儒家的道统“开出”政统和学统之说必预设自己处于价值之源的本体界（圣域），而将从事政与学以及一切人世活动的人置于第二义以下的现象界（凡境）。上面所说的实践上的困难便隐伏在此。

在中国传统的社会结构中，这些具有特殊的精神身份的人自然有他们的特殊社会空间。即使如此，明清以来，由于社会结构在不知不觉中发生重要的变化，这些少数精神“先觉”的社会身份已不免发生问题。王阳明的良知说最后演变为通俗意义的“现成良知”和“满街都是圣人”。但“良知”一旦泛滥到这步田地，少数“先觉”的存在便没有必要了。如果说，“满街圣人”在“成圣”之前，还需

[1] 参见 Charles Taylor：*Hegel*，剑桥大学出版社，1975年，页334—335。

要少数“先觉”的指点，那么这些“先觉”在现实社会中究竟处于什么地位呢？儒家不同于基督教，没有教会的组织，儒者也不能成为专业的牧师。王畿和泰州学派的社会讲学终究不能普及，更不能持久。入清以后，王学衰歇，不少儒家便不免要发生什么是“儒者本业”的困惑了。

今天新儒家似乎也面临同样的困难。新儒家一方面告诉我们：“心体”、“道体”或“良知”的体认是无限艰难的，没有“宿慧”的人几乎没有可能获得“良知呈现”的经验。而且即使偶然有此经验，也决不能保证得而不复失。所以根据他们的严格区别，王阳明的弟子中真能守得住良知之教的也不过两三人而已。另一方面，新儒家又坚持无论是“政统”或是“学统”都必须由“道统”开出。这就等于说，民主和科学在中国的实践最后都落在新儒家的肩上，因为只有他们才是“道统”的承继者。但是新儒家从来没有清楚地指示我们：道统究竟怎样才能“开出”政统和学统？我们只能试作几种可能的推测：第一个可能性是说只有悟“道”——进入“道统”——的人才能开出民主与科学。这大概不会是新儒家的想法，因为这一限制太严格了。依新儒家的标准，今天真正的悟“道”者恐怕不会超过一二人，我们怎么把这样巨大的“开出”事业完全寄望于一二人的身上呢？而且即使以当年《中国文化与世界》宣言的四位签名者而言，其中也只有张君劢先生一人曾对民主事业有过贡献。但从悟“道”来说，恐怕新儒家决不会承认他是一个合格的人选。第二个可能性是新儒家以“先觉觉后觉”的方式激发中国人的良知，然后通过“良知的自我坎陷”以“开出”民主与科学。这也许比较最接近新儒家的“开出”的理想，但是也立即遇到一个难解的困境：新儒家既然不是以传“教”为本业，那么将以何身份并通过何种方式来点拨中国

人的良知而期其必从呢？不但如此，中国人追求民主与科学至少有一百年的历史，还在新儒家出现之前。这是不是说，良知早已启用，不必等到“先觉”的激发了呢？这便引出第三个可能性，即所谓“开出”是指中国人的近百年来的努力方向事实上已由良知暗中规定，只不过为之者不自觉而已。这个说法符合“良知本自现成”之义，也可以澄清民主与科学和儒家传统互不相容的偏见。但是这样一来，新儒家则不免永远落后着了，如黑格尔所谓“暮色既晦，智枭展翼”，其功能已降为澄清思想上的误解，而不是“内圣开出外王”了。

以上论新儒家“开出”说的困难，甚为简略，因为这不是本文主旨的所在。“良知的自我坎陷”的理论最多只能说明人的一切创造活动都受“良知”的主宰，但却无法说明政统与学统必须等道统来“开出”。因为如果人人都有现成的良知，则他们在发现了民主或科学的价值之后，良知自然会“自我坎陷”，用不着也不可能等待道统中人的指点。前面已指出，中国人在19世纪末叶已发现了民主与科学的价值。我们可以把发现之功劳归之于“良知”，但不能归之于道统(无论是真道统还是伪道统)。“五四”以来提倡民主与科学最有力的人同时也是最反道统的（虽然是伪道统），他们也未尝不能理直气壮地说，他们反道统正是出于“良知”之不容已。可见“良知”说是一把两刃的刀，两边都可以割。

新儒家之所以必须坚持“开出”说自有其不得不如此的理由。前面已指出，新儒家把自己的领域划在开创价值之源的本体界，而民主与科学则是现代中国人所共同追求的两大新价值。因此新儒家才特别建构一种理论，说明这两大价值在中国的开创必须从源头处——儒家的“道”——着手。根据新儒家的解释，传统儒家的“道”所完成的是道德主体的建立。新儒家则在这个基础上推陈出新，使道德

主体可以通过自我坎陷的转折而化出政治主体与知性主体。这一创造性的转折便是新儒家给他们自己所规定的现代使命。很显然的，这一理论建构必须预设新儒家在精神世界中居于最高的指导地位。这里显示出新儒家所设想的中国的现代化与西方的现代化是属于两种截然不同的形态。

西方现代化的历程始于俗世化，即取消了“道统”——基督教——的绝对主宰地位，其结果是大家都知道的政、教分离。美国的开国领袖杰弗逊曾有一句名言：“无论我的邻人说上帝有二十个或根本没有上帝，对我都毫无损害。”这就是说，对于个人最关重要的终极信仰是与民主政治完全不相干的。同样的原则也适用于科学研究方面。科学知识的成立自有独立的客观准则（虽然准则也随着科学的发展而变动），科学家本人究竟是无神论者、一神论者或多神论者都不能影响到他的研究的结果。所以西方现代社会的特征之一是政治、宗教、学术、道德、经济、艺术各个领域都相对独立，其中没有任何一个领域可以特殊地凌驾于其他领域之上。最近二三十年来，西方的自由主义者甚至已开始怀疑民主究竟是不是先要有一套哲学理论的基础？是不是在宗教信仰退位以后，我们还必须重建一套俗世的共同信仰来取代它的地位？这种思想上的变化是和西方社会日益多元化的趋向分不开的；现代的社会结构越来越不能允许有一群特殊的人物居于精神领导的地位。反“精英文化”（elite culture）或反“精英主义”（elitism）的声浪在西方一天天高涨便是这一趋向的明确标志。思想界和文化界也市场化了，各种品质混杂的货色都可以自由竞争。这一发展的方向是否健康，自然可以讨论，但目前还看不见转变的迹象。

与西方相对照，新儒家关于中国现代化的设想恰好是一个反命

题。新儒家不但坚持中国的道统必须继续占踞原有的中心地位，而且还赋予道统以前所未有的更积极的功能："开出"政统与学统。这个理论一旦涉及实践便必然预设一种金字塔式的社会结构。道统自然是掌握在证悟了道体的人的手上，所以新儒家必然居于金字塔的最高一层，为经验界的一切创造活动提供价值标准。学者和政治家最多只能占据第二层，因为他们所处理的都是经验界的对象，不能直接接触到新儒家的本体世界。严格地说，他们只有在新儒家的道德精神的"浸润"之下才能开拓中国的现代化。其他一切文化社会活动的领域也都在新儒家的价值系统中各有或高或低的定位，他们对于所谓"人格世界"的划分多少反映了他们的社会结构观。但是由于新儒家在基本立场上继承了中国"精英主义"(elitism)的传统，他们的讨论重点是放在金字塔的第一层与第二层之间的。最重要的则是金字塔的塔尖。以新儒家的立"教"形态而言，此塔尖非他们的"教主"莫属，因为"教主"不但是"道"的最高权威，而且还是从内圣领域"开出"外王的原动力(prime mover)。但在现代社会结构中，我们却很难为这个塔尖找到一个相应的位置。西方今天虽仍有"教宗"(pope)，但仅属于天主教一派；并且现代的"教宗"最多只有"内圣"，已与"外王"完全无关。古代儒家的"圣人"论德不论位，也与新儒家的要求(英文所谓"claim")不尽符合。关键即在于"开出"之说。《中庸》说："虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐。"道统"开出"政统与学统正是"作礼乐"的现代说法，所以"德"与"位"缺一不可。这是新儒家教义落在实践层次上所必有的涵义之一。从历史上看，与新儒家"教主"略为相应的社会名位只能是初民社会的"最高祭司"(High Priest)、古代帝国的"国师"或欧洲中古时代的"教宗"之类，但这一类的名位在现代社会的构成

原则中却找不到任何根据。

七 新儒家的心理构造

新儒家的金字塔式的社会构造虽然尚有待建造，但是他们的心理构造早已是金字塔式的，而且已发展到牢不可破的地步。新儒家对整个知识领域所持的态度便是这种心理结构的一种最清楚的表现。他们似乎自信已"优入圣域"，因此往往流露出一种睥睨古今中外的心态。前面所讨论的新儒家道统观的严格性已显示了这一点。熊十力曾明白地说：

> 余尝衡论古今述作，得失之判，确乎其严。宰平戏谓曰：老熊眼在天上。余亦戏曰：我有法眼，一切如量。[1]

林宰平所用"眼在天上"四字其实不是"戏语"，而是的评；熊十力"我有法眼"四字也不是"戏语"，而是自信。新儒家自信已窥见本体界的最高真理——"道"，因此掌握了绝对的标准，足以判断古今中外一切义理的是非高下。熊十力又曾面告萧公权说：

> 西洋哲学和科学都缺乏妙义，没有研讨的价值。[2]

[1] 《十力语要初续》，页 17—18。
[2] 萧公权《问学谏往录》，台北，传记文学出版社，1972 年，页 111。

这话可以代表他对整个知识领域的评价。在新儒家的眼中，西方的哲学和科学都仅仅接触到现象，而未见本体，所以“缺乏妙义”。这是陆象山评朱子“学不见道，枉费精神”的现代翻版。我们必须记得，新儒家论“学”，必须设“第一义”与“第二义”的分别。第一义是“内圣之学”，属于本体界，第二义是“学人之学”，属于现象界。“内圣”之学可以“开出”知识，“学人之学”则决不足以成为上通“内圣之学”的有效保证。他们也偶然对某些“学人之学”——如史学、文学之类——有所肯定。但是我们必须知道，这在他们不过是一种“纡尊垂奖”的表示，并不是承认“学人之学”可以和他们的“内圣之学”处于同一层次。在内心深处，他们其实是把所谓“学人”看作低一等的。试举一个有趣的例子。吕祖谦（伯恭）曾写信给陈亮（同甫），告诉他陆象山很愿意和他相聚。“渠云：‘虽未相识，每见尊兄文字，开豁轩翥，甚欲得相聚。’觉其意甚勤，非论文者也。”牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书评此事说：

> 象山之高明爽朗表现于内圣之学……而陈同甫者则是高明爽朗之表现于“事功之学”者，故重英雄之生命。高明爽朗在此转而为慷爽。其文字“开豁轩翥”即是英雄主义之慷爽之表现，而此种风格亦特为象山所喜，故“甚欲得相聚”也。象山自与同甫殊途，彼亦不必看得起同甫，然在此“开豁轩翥”上，则是气味相投者。[1]

这一大段推想是否合乎事实，姑且不论。最可怪的是中间奇峰突

[1] 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，台北，学生书局，1979 年，页 154。

起，冒出了“彼亦不必看得起同甫”一语。这在原来的文献中是完全没有着落的。但是这个有意无意之间的“失言”（slip）恰好反映了新儒家的心理结构：“内圣之学”的陆象山怎么会当真看得起“事功之学”的陈同甫呢？

新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒学、文士之流的“狂”的传统。“文人相轻”、“唯我独尊”、“目无余子”、“自郐以下”之类的心理习惯在两千多年中从来没有断过。“四海习凿齿，弥天释道安”，这是晋代名士与名僧的互相标榜；“世无孔子，不在弟子之列”，这是韩愈的自负；“仰首攀南斗，翻身倚北辰。举头天外望，无我这般人”，这是陆象山的“目无余子”；“一夕梦天坠，万人奔号。先生独奋臂托天起。又见日月列宿失次，手自整布如故，万人欢舞拜谢。”这更是王艮的自我无限扩大的梦中现形。这一类的例子不胜枚举。在有些新儒家的身上我们依然可以清楚地看到这种“狂”的精神。甚至新儒家严判“古今述作”或“道统”的那种“法眼”，在中国“狂”的传统中也是无所不在的。让我们举两个例子。清初毛奇龄（西河）论汉以来的经学便具有非常严格的“法眼”。当时人说，“西河目无今古，其谓自汉以来足称大儒者只七人，孔安国、刘向、郑康成、王肃、杜预、贾公彦、孔颖达也。夫以二千余年之久，而仅得七人，可谓难矣。”[1]章太炎大弟子黄侃也是一个有趣的例子。他宣称只信奉八部书，即《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》、《汉书》和《文选》。此外都不值一顾。所以当时北京大学章门同学赠他一句很传神的诗句：“八部书外

[1] 全祖望《萧山毛检讨别传》引姚薏田语，收在《鲒埼亭集》外编卷十二。

皆狗屁。"[1]这当然也可以说是"衡论古今述作，确乎其严"了。

新儒家的思想风格与中国"狂"的传统有渊源，这是不足为异的。特别是新儒家上承陆、王谱系，而陆、王正是理学中"狂"的一派。陆象山之"狂"前已论及。王阳明也是欣赏"狂"的，所以他晚年在天泉桥宴请，见诸生脱落形迹，而写出了"点也虽狂得我情"的诗句。但是我并不认为新儒家的风格完全来自中国的旧传统，其中也有新的成分。新儒家所表现的那种有趣的"君临"姿态似乎主要是来自对西方人所谓"知性的傲慢"的直接反应。所以我想称新儒家的心态为"良知的傲慢"。

现代西方有一种"知性的傲慢"是随着自然科学的兴起而出现的。科学的巨大成就诱发了一种意识形态——科学主义（或实证主义）。根据这种意识形态，科学是理性的最高结晶，而科学方法则是寻求科学真理的惟一途径。因此自然科学（如物理学、生物学）成为知识的绝对标准，因为它所获得的真理是最精确、最具客观性的。社会科学虽然也是实证主义思潮下的产物，但其"科学性"已远不足与自然科学相比，至于人文学科——哲学、神学、史学、文学批评之类——则更低一等了。在实证主义者的眼中，不但自然科学是理性的最高典范，而且自然科学家也体现了人类的最高道德——如无私地追求真理、诉诸理性的说服力、诚实、公正等等。自然科学家是天地间第一等人，因为他们具有最高的"认知的身份"(cognitive status)。社会科学家和人文学者由于在知识上达不到同样高度的"科学性"，他们在真理的王国中只能算是第二等以至第三等的公民了。[2]这当

---

[1] 周作人《知堂回想录》，香港，1970年，下册，页483。

[2] Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*，剑桥大学出版社，1991年，页21—45、60—62。

然是一种“知性的傲慢”。在“五四”前后，这一“知性的傲慢”随着科学主义一齐传到了中国。从此中国知识界也大体接受了“科学至上”、“科学家是第一等人”的价值判断。中国的人文学者为了争取“认知的身份”，也不得不借“科学”以自重。“五四”以后，“科学方法整理国故”的运动之所以风行一时，便反映了这一文化心理的转变。传统儒学的地位已为科学所取代，道德意义上的“圣人”也让位于知识意义上的“科学家”了。这一转变可以说是西方俗世化的一种缩影：科学代替了宗教；科学家代替了牧师（上引 Rorty 的新作对此多有论及）。

新儒家的“良知的傲慢”是受现代“知性的傲慢”的刺激而产生的反应。我们只要稍稍比较两者的思想结构，便不难看出新儒家其实是科学主义的反模仿。科学主义者讲“真理”，新儒家反之以“道体”；科学主义者讲“客观性”，新儒家反之以“主体性”；科学主义者讲“事实”，新儒家反之以“价值”；科学主义者讲“理性”，新儒家反之以“良知”或“道德理性”（moral reason）；科学主义者讲“科学方法”，新儒家反之以“证悟”或“成德工夫”；科学主义者以“认知身份”决定各种学术专业的高下，新儒家反之以“道德身份”；科学主义者讲“科学理性”体现德性，新儒家反之以“知识为良知之发用”……新儒家如此处处与科学主义针锋相对，一切反其道而行之，而整个系统的内在结构又与科学主义几乎全相一致，这决不可能是一种偶然的巧合。所以最近情理的解释是：新儒家为了对抗科学主义，在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种，其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学主义者以独占“真理”自负而有“知性的傲慢”，道德主义者则以独得“道体”自负而有“良知的傲慢”。他们都置身于各自

建造的世界的巅峰，颇有“会当凌绝顶，一览众山小”之概。但是科学主义者虽然给予社会科学和人文学科以较低的“认知的身份”，但毕竟承认社会人文学术和自然科学同在一个知识世界之内，而所谓科学方法则是人人都能掌握的。所以自然、社会、人文三大类学术只是在“科学性”的程度上有高下之别而已。道德主义者则不然，他们高居于本体界，视整个知识领域为低一层次的活动。他们只要肯“自我坎陷”，知识之事固然可以随时为之。但知识领域中的人如果想取得“道德的身份”，上窥本体，则其事难如上青天，因为“证悟”、“良知呈现”并不是人人所能有的经验。由此可见，“良知的傲慢”更远在“知性的傲慢”之上。（“良知”与“傲慢”无论依旧儒家或新儒家之说，当然都是不能并存的，但这正是我铸造此名词的用意所在。）

总之，从新儒家第一代和第二代的主要思想倾向来看，他们所企图建立的是涵盖一切文化活动的至高无上的“教”，而不是知识性的“学”；他们决不甘心仅仅自居于哲学中的一个流派。这个“教”的地位在历史上大概只有西方中古的神学曾经取得过，中国传统的儒教都没有达到这样的地步。如所周知，中古神学是凭藉着政治权力才取得君临天下的地位的。新儒家的凭藉则是良知的一点灵明，而不是任何外在的力量，这当然是一个无限艰巨的任务。但是新儒家虽然在现实上距离君临天下的境界尚远，他们的君临心态却已牢不可破。“良知的傲慢”至少有一部分是从这种心态中派生出来的。

以上从交游和学术两方面讨论了钱先生和新儒家的关系。钱先生和新儒家之间，除了最低限度的共同纲领——阐明中国文化的特性——之外，真是所谓“所同不胜所异”。他们不可能属于同一“学

派”，这是显而易见的。尤其重要的是：他们的分歧恰恰发生在对中国文化的理解上面。这正是章学诚所谓“千古不可合之异同”。

我在本文开始时便已指出：钱先生论学不立门户。他研究中国史，特别是学术思想史，确具有鲜明而独特的观点，但是他从来没有表示过，他的观点是惟一正确的观点；更没有要求他的学生去发扬他的观点。所以钱先生像世界上绝大多数的史学家一样，并无开创“学派”的兴趣。因此本文仅说明钱先生为何不能划入新儒家一派，但绝不是说：钱先生另创了一个不同的门户，而我个人则在此以弟子的身份为师门张声势。尽管我自己治史受到钱先生的启发最深最大，但我根本没有能力继承钱先生的志业。

为了说明钱先生和新儒家的学术途径截然异趣，本文不能不对新儒家有所质疑。但这种质疑只表现了我个人的史学偏见，并不代表钱先生的意见。根据我个人的了解，新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。在这个信仰普遍衰微的时代，新儒家如果能发挥一点“起信”的功用，哪怕仅仅限于三五人，仍然有益于社会秩序。我个人不但不反对，而且十分愿意乐观其成。但是从史学的角度看，由于新儒家采取了最极端的“六经注我”的方式，其中不免留有许多值得商榷的地方。总之，新儒家如果仅凭“直觉”、“证悟”以建立其关于本体界的信仰，那么我们局外人自然完全没有说话的余地。但是一涉及现象世界和它的历史——包括一般的历史和思想的历史——则问题复杂了，不是光凭“良知的傲慢”便能一切迎刃而解的。三四十年来，我对于海外新儒家的内部演变只有偶然观赏的兴趣，新儒家从50年代初的“一气化三清”到今天的“三清重归一气”，也是一种富于启示性的历史现象。由于新儒家对于我自己的研究工作只有非常边缘的关系，我对于新儒家并没

有什么特别的成见，最多不过是“道不同不相为谋”而已。这次因为纪念钱先生而涉及新儒家，在我确是一种不得已的意外。最后我愿意再郑重声明一句，此文仅仅表达了个人的观点，与门户或宗派的意识是完全无关的。

附：寿钱宾四师九十

博大真人世共尊，著书千卷转乾坤。公羊实佐新朝命，《刘向歆父子年谱》。司马曾招故国魂。《国史大纲》。陆异朱同归后案《朱子新学案》，墨兼儒缓是初源。《先秦诸子系年》。天留一老昌吾道，十载重来献满樽。其一

浪卷云奔不计年，麻姑三见海成田。左言已乱西来意，上座争参杜撰禅。九点齐烟新浩劫，二分禹域旧因缘。辟杨距墨平生志，老手摩挲待补天。其二

挟策寻幽事略同，先生杖履遍西东。岂贪丘壑成奇赏，为访关河仰古风。白鹿洞前流泽远，苍龙岭上叹途穷。苍龙岭乃华山绝险处，韩昌黎诗："华山穷绝径"，殆即指其地。《国史补》遂有韩公不得下山之传说。先生《师友杂忆》言及白鹿洞及华山韩公故事。儒门亦有延年术，只在山程水驿中。其三

海滨回首隔前尘，犹记风吹水上鳞。避地难求三户楚，占天曾说十年秦。《法言》："史以天占人，圣人以人占天。"河间格义心如故，河间竺法雅首创格义之学。伏壁藏经世已新。愧负当时传法意，唯馀短发报长春。其四

越过文化认同的危机

——《钱穆与中国文化》序

先师钱宾四先生（1895—1990）逝世已整整四年了。以中国的虚岁计，今年正值他的百年冥诞。不先不后，这部论文集——《钱穆与中国文化》——恰好此时在上海面世，离他埋骨之地不过一日之程，这真是一个不可思议的巧合。但这并不是惟一的巧合。我在《犹记风吹水上鳞》的悼文中曾指出，就在钱先生逝世的时刻，我正在第一次把他的历史观念介绍给西方的读者。更巧的是我这篇关于20世纪中国民族史的概念变迁的文字（“Changing Conceptions of National History in Twentieth-century China”），不迟不早，在今年才由瑞典诺贝尔学术讨论会正式出版。（*Conceptions of National History*, Proceedings of Nobel Symposium 78, edited by Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Björk, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994）也赶上了钱先生的百岁冥诞。这样一而再、再而三的巧合是至可惊异的。无论如何，我很高兴能借这个机会把这一册书和这一篇论文献给在另一个世界中的钱先生。

瑞典马悦然教授（Göran Malmqvist）在评论我的论文时也提到了钱先生。他说：

> 钱穆在本世纪的中国史学家之中是最具有中国情怀的一位。他对中国的光辉的过去怀有极大的敬意，同时也对中国的光辉的未来抱着极大的信心。在钱穆看来，只有做到以下两件事才能保证中国的未来：即中国人不但具有民族认同的胸襟，并且具有为之奋斗的意愿。（见前引书，页192）

马先生虽是语言学家，而非史学家，但这几句话显示出他对钱先生的史学精神有亲切的认识。我在这里只想加一个注释，即钱先生的民族认同基本上是指文化认同。本书既题名为《钱穆与中国文化》，我想我也有责任对“中国文化”四个字略做一点解题的工作。

钱先生从史学的观点出发，并不把中国文化看作是一成不变的东西；相反地，中国文化是在长期历史中不断演进和发展而形成的。正因如此，中国文化中也不断吸收了许多外来的文化成分，如南北朝隋唐时期的中亚音乐、医学，印度佛教，以及明清之际的西方天文历算之类，都是最显著的事例。这些个别的外来文化成分虽然丰富了中国文化的内容，甚至引起了它的自我调整（如佛教），但整体地说，中国文化的流向及其价值系统在19世纪中叶以前并未发生根本性的改变。

从本世纪开始，中国人才陷入了认同的危机，包括民族认同和文化认同在内。章炳麟、刘师培诸人竟能对中国民族西来说深信不疑，甚至径称中东的加尔特亚（Chaldea）为“宗国”，并附会于古代传说中“葛天氏”的对音（见章氏《訄书·序种姓上》）。这件事决不能仅仅当作笑话来看，也不能解释为知识不足，而是深刻地反映了当时民族认同的心理危机。换句话说，他们是要使中国人认同于西方人。所以章氏又说：“今世种同者古或异，种异者古或同。”“太

初有黄黑二氏，或云白黑。”更严重而且也更持久的则是文化认同的危机。20世纪上半叶中国思想的主流实在是环绕着文化认同的问题而发展的。以各种方式出现的中西文化的长期争论，归结到最后，只是下面这个问题：在西方文化的强烈冲击之下，现代中国人究竟能不能继续保持原有的文化认同呢？还是必须向西方文化认同呢？（关于认同的程度问题，这里可以不论。）不可否认，以思想界的大趋势说，向西方文化认同在20世纪的中国终于取得了主导的地位。但是由于西方文化的内在分裂，中国人的西方认同也随之而一分为二。

钱先生曾说，他一生都被困在中西文化的争论之中。这是大可激人深思的自白。他又说：“余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。”换言之，他的基本立场是要吸收西方的新文化而不失故我的认同。这和陈寅恪先生所谓“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”是完全一致的。这正是钱先生被中西文化之争所困的根源所在；不用说，陈先生也同在此困中。主流派的中国知识分子或认同于北美的西方文化或认同于东欧的西方文化，都能勇往直前，义无反顾；他们只有精神解放的喜悦而无困扰之苦。但是像钱先生、陈先生这样的学人则无法接受“进步”和“落伍”的简单二分法，他们求新而不肯弃旧，回翔瞻顾，自不免越来越感到陷于困境。

在50年代以前，文化认同的争辩仅仅停留在理论的层面。由于社会进化论和实证论长期以来支配着中国史学界，几乎已成为牢不可破的天经地义，西方认同论在文化争辩中终于取得了压倒性的胜利。在这一学术空气下，中西文化的差异已被理解为社会进化阶段的不同，即中国尚停滞在“中古时代”而西方则已进入“现代”阶段。不但如此，在实证论的化约运作之下，社会结构和经济形态被看作决定

性的历史动力；文化的概念则在史学和社会科学的研究中退居于“残余的范畴”。这一层思想上的曲折颇有助于了解20世纪中国人关于文化认同的变迁。中西文化的争辩最初起于对中国文化的认同，但最后却得到了一个完全相反的结论：中国的前途只有认同于现代西方才有出路。这一结论之中虽仍有北美与东欧两模式的分歧，但这是次一级的内部分歧，并不能动摇此结论的整体。在相当长的一段时期，中国人对这一南辕北辙的大转变竟能坦然接受而丝毫不露出心理上的紧张，这应该怎样理解呢？我想一部分原因是由于概念上偷梁换柱的成功。“西方”不再是一个地理名词而是“普遍”的代号，“现代西方”则象征着“普遍的现代性”。通过这样的转换，认同“西方”变成了认同“现代”。这是“现代化”一词取代“西化”而普遍流行的一个主要根据。民族文化的意识不能容忍“西化”，但却会为“现代化”所激动。而且“文化”既已退居于“残余的范畴”，中西文化异同的辩论也随之而失去了意义。社会结构和经济形态的彻底变更才是“现代化”的首要任务，这是只有通过“革命”才能完成的。晚清以来，中国人的强烈的民族文化意识并未消逝，但是在最近几十年中这股巨大的动力已不再追寻中国文化的认同，而集中于推动“革命”。中国“革命”之所以归宿于文化领域也是事有必至的。“革命”的挫折必须归罪于它的障碍物，在一切有形的障碍都不复存在的情形下，文化的无形阻力自然便成为“革命”的主要敌人了。这是中国在本世纪从“文化认同”转化为“文化否定”的一条主线。

然而在本世纪即将落幕的前夕，西方学术思想界却发生了一个值得注目的大转变。不但社会进化阶段和实证论已开始受到严重的挑战，五六十年代盛行一时的“现代化理论”也已失去了它的光彩。在“冷战”结束以后，世界的冲突不但没有和缓，反而更加深了。

更重要的是这些新的冲突几乎全部起源于民族和文化（宗教）之间的差异。1993年夏天，亨廷顿（Samuel P.Huntington）发表了一篇关于《文明的冲突》的论文，引出了全世界的争论。这篇论文的本身并没有什么学术价值，其中颇多“兴到乱语”。但它所激起的世界性的回响则是一个不容忽视的文化现象。亨廷顿的论文其实是一个信号，表示我们对于这个世界的划分既不能再根据冷战时代的意识形态，也不能根据“先进”、“落后”这些源于西方中心论的概念。在20世纪走到尽头的时候，我们又重新发现“文明”、“文化”这些“过了时”的老观念仍未可尽废。亨氏所用的“文明”这个词汇基本上即取自汤因比（Arnold J.Toynbee）。他又进一步把“文明”界定为“文化实体”（“cultural entity”），并强调今后世界冲突的根源既不是意识形态，也不是经济，而是文化，宗教则在他所谓的“文化”中占据着枢纽性的地位。所以他划分世界各大“文明”也以宗教传统为主要标准。（他甚至把今天的中国仍看成是一个由儒教主宰的国家。其荒诞不经可想。）但是当作一个信号来看，这篇文字的意义却不因其内容的粗疏而减低。它标志着社会科学主流派也正式承认文化不能化约为社会结构和经济形态的附生物，因为亨氏是美国现代化理论中一个有代表性的学人。他之所以有此转向则并非出于偶然，而别有其思想史的背景。最近一二十年来，美国文化与思想界出现了许多重大的争议，其中之一即是针对着西方中心论而发的文化多元论。由于美国是一个多种族、多文化的国家，文化多元论在社会上获得广大的回响，以致许多著名的大学都不得不修改课程，减少西方的经典，增添非西方的经典。亨廷顿自然不能不受到这一新思潮的影响。

我无意过高估计亨廷顿论文的价值，更不是说，在此之前，没有

其他社会科学主流中的学人重视过文化的作用。我只是要指出，亨氏此文的刊布适逢其时，因此才产生了普遍的反应。这个反应似乎说明了一件事：在一般人的心中，文化一直是一股真实的力量，不能化约为其他的东西。西方社会科学主流的化约论并没有走出学术界，为多数人所接受。

这样看来，无论是在思想上或知识上，我们今天都已具备了新的基础，再度展开关于文化问题的讨论。文化认同的危机困扰着中国知识分子已整整一个世纪，这一困扰今天不但没有过去，反而更加深了。在这本书中，我仅仅接触到这个大问题中的某些片断，研究和思考都远不够成熟。应当特别指出的是：本书的一切讨论都不是自我作古，而是接着前辈学人（包括钱先生在内）所提出的问题，继续有所探索。我十分诚恳地盼望着读者的指正和批评。

最后，我必须向王元化先生表示最诚挚的感谢。如果不是他的热心和努力，这本书是不可能存在的。

1994年7月26日于普林斯顿